



أحمد خصخوصي

والجمل الجنون في الغرائب العربي

الجزء الرابع



الحق والجور في التراث العربي

الحمق و الجنون في التراث العربي

من الجاهلية الى اواخر القرن الرابع

أحمد خصخوصي

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
1413هـ - 1993م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802296- 802407- 802428

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

المقدمة

سبق في مرحلة من مراحل البحث أن درسنا التطفيل والتفيليين في الأدب العربي القديم فقادنا النظر في الكتب إلى استكشاف فئة تردد ذكرها في المؤلفات المختلفة، وما هي إلا أن استوقفتنا أخبارها واستهوتنا آثارها وشغلتنا طرافة منحها العامر بالمضامين النفيسة، إنها فئة الحمقى والمجانين.

ولئن ضارعت هذه الفئة الطفيليين في نمط عيشهم الهامشي وشاكلتهم في ما طبع سلوكهم من ظرف فإن ظاهرة الحمق والجنون تتجاوز ظاهرة التطفيل دلالة وتفوقها ثراء.

ومن عجب أنه ما إن وقع استكشاف هذا الحقل حتى ازداد من القلب تمكناً وبالفكر استبداداً، ولعل هذا الاستبداد وذلك التمكن راجعان إلى أن هذا المجال - على جدارته بأن يحظى بنصيبه من عناية الدارسين - لم يقع الالتفات إليه الالتفات المرجو حتى ينتفض عنه غبار الترك وتنقشع عنه غشاوة النسيان.

ومما يحفز الرغبة في هذا الموضوع ويدفع إلى الحرص عليه فضل حرص أنه أغفل إغفالاً لا يتناسب إلا تناسباً معكوساً مع غزارة مضامينه وجلال خطره باعتباره معدناً للمعاني ومكماً لضروب الاستقراء ووجوه التأويل ومخبراً لدقيق الآليات وجليل الوظائف، فقد حفلت بمعطياته الآثار المختلفة أحياناً واختصت به مؤلفات أخرى حين فضجت مادته وتبلورت ترتاد نوعاً من الاستقلال عن بقية المواد رغم اتصالها بجملتها من ألوان المعرفة وعلاقتها بعدد من أغراض الأدب.

وقد استقر الرأي على أن يكون عنوان البحث: «الحمق والجنون في التراث العربي» (من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع)، ينطلق ابتداء من العهد الجاهلي لأن لنا وثائق يقدمها أصحابها على أنها من ذلك العهد. ولئن اختلف المختلفون في مدى مطابقتها لواقع تلك الحقبة فإنها تصور جوانب منها كثيرة - وإن على نحو من

الأنحاء ،، ويحدّ الموضوع انتهاء القرن الرابع لا لأن الباحثين اعتادوا التوقف عند هذه الفترة، بل لأن الظاهرة التي تقبل على دراستها بدأت في النشوء والنمو منذ العهود الأولى، لكنها ما اكتشفت ولا اكتملت إلا في حدود القرن السالف الذكر ففادت بما حفلت به من دلالات وجات بما زخرت به من وظائف، ولم يفعل اللاحقون شيئاً يذكر سوى أنهم سجلوا ما طرقة الأولون في نوع من الاقتفاء الأمين حتى كاد يقتصر تصرفهم على ضروب التبويب وطرق التأليف وكأنهم أحسوا بأن الظاهرة نالت حظها واستوفت وظائفها المختلفة بعد أن أدركت من التشبع درجاته القصوى.

ولا يفوتنا أن نشير - في هذا المجال - إلى أن اعتمادنا الأساس كان على المؤلفات المنحصرة في الحيز الزمني المذكور، إلا أنه - في الحالات التي لم نعر فيها على شواهد مخصصة ومواد فيها شيء من الجودة ونصيب من الثراء - قد وقع اللجوء من حين إلى آخر إلى استقلال مراكب الآثار اللاحقة، وما وجدنا في هذا التجوز حرجاً ولا شعرنا بأن هذا المسلك يسيء إلى الموضوع لأن المادة المعتمدة إما مروية عن القدامى أو منقولة عن السابقين أو باسطة لمعطيات لم تتجاوز حيز الحقبة المدروسة كما ضبطت ابتداء.

ومما يحتاج إلى شيء من التدقيق أيضاً مفهوم الأدب في هذا المقام، فالمقصود في هذا المبحث هو الأدب في مفهومه الموسوعي⁽¹⁾ إذ يأخذ من كل شيء بطرف ويجمع ما يحتاج إليه الإنسان من فنون الثقافة التي تغذو أبعاده الفكرية والروحية والنفسية باعتبار الأدب مزيجاً محكماً من الجهد والهزل إذ يقدم - في الوقت ذاته - مواد نافعة مسلية تفيد العقل وتمتع النفس. من هنا كان قوام الأدب مادة متنوعة شاملة للشعر والنثر عامرة بالأغراض المختلفة والأجناس المتباينة.

وقد كان من الطبيعي أن نقرن الحمق بالجنون، ذلك أن حقليهما الداليلين متداخلان أنا متلاهبسان آونة مثلما تدل على ذلك أصولهما سواء طبقاً لما تشهد به معاجم اللغة أو وفقاً لما يقدمه التعريف الاصطلاحي باعتبار الحمق نقصاً في العقل والجنون فقدماً له.

وقد وجدنا المؤلفين لا يكادون يفرقون بين الحمقى والمجانين ولا يميزون بين مفهومي الحمق والجنون، فهم يجمعون في غير حرج هؤلاء وأولئك ويعوضون في غير ارتياب هذا المفهوم بذاك.

(1) انظر لمزيد التفصيل بدائرة المعارف الإسلامية فصل ف. غابرييلي المتعلق بالأدب.

وفضلاً عن ذلك لم يتّحد الحق والجنون في المنطلق فقط، ولا اتلفا في السيرة فحسب، بل تطابقا في المآل أيضاً حين وظف الأمران توظيفاً متحداً الأهداف.

ولئن وقفت منهما الحضارة العربية الإسلامية موقفين متباينين في البدء، فإنها لم تلبث - بفعل ما حدث من تغير وحصل من تطور - أن وحدت موقفها منهما فاحتضنتهما سوياً بعد أن كانت تجتهد في إبعاد الحمقى وتحرص على تقريب المجانين.

على أن مقارنة هذا الموضوع لم تكن أمراً مسوراً، فالفترة التي أبقينا على بحثها متسعة اتساعاً مهيئاً الأطراف ترمياً تعسر معه الإحاطة بجوانبها المختلفة، وقد اخترنا - رغم ذلك - أن تبقى الفترة كما حددت في البدء على اتساعها وانشعاب مسالكها حتى لا نتفكك مكونات الموضوع ولا نتهك سيورته بالتجزئة.

ومن مظاهر العنت أيضاً أن هذا الباب - حسب ما وصل إلينا - لم يسبق أن طرق طرقاتاً يسهل على مرتاده تناوله، فهذا الحقل - على ثرائه وكرمه - بكر أو يكاد إذ لم يقع بين يدينا بحث خص الموضوع بالدرس إلا ما كان من بعض الفصول أو المقالات المتفرقة التي لا يمكن أن يستند إليها المستند أو يعتد بها المعتد، منها ما تناول الجانب اللغوي حتى لم يكد يزيد على ما ورد في المعاجم، ولم يلبث مؤلفه - بحكم الغرض المعروض - أن اتجه إلى باب لا يمت إلى موضوعنا بصلته تذكر⁽²⁾، ومنها ما أراد فيه صاحبه تناول جانب حضاري بالاستناد إلى العقيدة فجاء الموضوع عاماً عموماً لا يغني إذ وقع إدخال الأحمق والمجنون كليهما في حكم «الضعيف» في محاولة لبيان موقف الإسلام من المتخلفين ذهنياً⁽³⁾.

ومما جعل المؤونة شاقة كذلك أن صُبّ تمثّل منهج نظري متكامل يوائم الموضوع ويأخذ بيد الباحث فيوضح له سبل الطرق وإمكانيات التناول بقواعد مضبوطة تساعد على تحديد جوانب المبحث وتحليل معطياته وتفسير ظواهره للخلاص إلى استنتاجات يطمئن إليها الباحث بعض الاطمئنان، ولا شك أن تلك المشقة طبيعية إلى حد بعيدا إذا اعتبر المرء تشعب مادة الموضوع واتصالها بحقول معرفية مختلفة حيناً متباينة حيناً آخر.

(2) انظر مقال ابراهيم أبي شولر وعنوانه «مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون في تصوف ابن عربي» (مجلة الوحدة عدد 49، أكتوبر 1988، ص 217 - 211).

(3) انظر الفصل الذي كتبه مصطفى كمال التارزي وعنوانه «موقف الإسلام من إدماج المتخلف في الحياة العامة».

(جوانب من الحياة الاجتماعية في الإسلام، 278 - 257).

وقد رأينا - في محاولة لتجاوز ما شقّ وعزّ - أن يكون الارتكاز الأساس على النصوص المتوفرة، يقع الانطلاق منها باعتبارها مصادر للمعلومات ومعادن للمعطيات والعود إليها على سبيل الثبوت بحثاً عن كامن الاستنتاجات المتصلة بالموضوع من قريب أو من بعيد، وذلك حسب قطبين اثنين: أحدهما تفسيري فيه فحص عن الأسباب والأغراض وثانيهما تأويلي فيه بحث عن كفيات الظواهر ودلالاتها الممكنة.

وقد اخترنا الوجهة الحضارية نهجاً لدراسة الموضوع فاهتمنا بالحمق والجنون باعتبارهما ظاهرة سلوكية لها أبعاد نفسية واجتماعية وثقافية، غير أن ذلك لم يشغلنا بالكلية عن اتباع النهج الأدبي في قراءة هذه النصوص لما بين المنحيين من تداخل وتكامل، ومما يدعو إلى هذا المتجه أن النص الأدبي مدخل من المداخل لدراسة هذه الظاهرة فضلاً عن أن طائفة من الحمقى والمجانين أنتجت أدباً لافتراض أن له مميزاته وخصائصه وهو عمل يتجاوز حدود هذا البحث.

ثم رأينا من المفيد الاطلاع على بعض النظريات التي تطرقت إلى دراسة مثل هذا الموضوع، ونشير خاصة إلى أحد الأعلام البارزين في هذا الاتجاه وهو الأستاذ ميشال فوكو من خلال مؤلفه الذائع الصيت الموسوم بـ «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي».

وما كنا - باطلاعنا على مثل هذه الدراسات - نروم النقل أو ننشد الإسقاط، وإنما حاولنا أن نستلهم منها ما يعيننا على طرح سؤالنا الأساسيين: لماذا نشأت هذه الظاهرة؟ وكيف تطورت في الواقع الاجتماعي والحضاري؟

وما تجوّدنا مثل هذه الدراسات الحديثة - على سبيل المقارنة تارة والتصور طوراً - إلا لنستأنس منها بما ينسجم وطبيعة موضوعنا فلا نتعسف عليه ولا نكرهه على ما لا يستجيب له، ذلك أن المذاهب لا تمام لجدواها إذا لم توظف توظيفاً سليماً ولم تكن لنا عوناً على فهم تراثنا استكشافاً لمخباته واستخراجاً لكنوزه.

وقد كان من الجائر أن نفرد باباً مطولاً مستقلاً يختص بالحمق والحمقى وما يتصل بذلك وهؤلاء وبأباً آخر مثله يتعلق بالجنون والمجانين وما إلى ذلك، غير أننا قدردنا أن هذا المنحى ينال من تكامل الموضوع ويهدده بالتفتيت فضلاً عن أنه لا يتيح فرص المقارنة بين المفهومين والفقتين.

من هنا اخترنا أن تتبع في دراستنا هذه حركة مراوحة دائبة بين ذينك القطبين خاصة أن بينهما صلات تتعلق بالحقول اللغوية وميادين التعامل ومجالات التأليف، فما هو مفهوم الحمق والجنون في الحضارة والأدب؟ وكيف تناولهما الأثر العلمي؟

وما هي الصور التي خرج فيها الحمقى والمجانين وكيف كانت معاملات الناس لهم ممارسة وتصوراً؟ وفيهم وظفت ظاهرة الحق والجنون ولم؟

سنحاول أن نجيب عن هذه المسائل وما يتفرع عنها لا لنقنع بها غرضاً ونرضى بها مآلاً بل لتجاوز ذلك وإدراك ما تنطق به من معانٍ وما تخفيه من مواقف، فمن مطامحنّا أن يتعدى غرضنا دراسة الظاهرة وتحليل عناصرها واستيضاح جوانبها وتفسير آلياتها لينطلق بنا التأويل إلى استكشاف ما أمكن من مميزات الحضارة العربية الإسلامية واكتناه ما تيسر من معرفة حقائقها خاصة وقد ظلت مواطن منها يكتفها الإهمال ويلفها الغموض، فبقدر ما نسعى إلى تحديد معالم هذه الظاهرة الاجتماعية في صلب المجتمع العربي الإسلامي نرمي إلى ترسيم ما اختص به سلوك الضمير الاجتماعي إزاء هذه الظاهرة وتميزت به تصوراتها لها ونعني بذلك نوع تفاعل العقلية العربية الإسلامية مع نموذج من الفئات الخارجة عن المألوف ذلك أن الظاهرة الاجتماعية تنمو عادة وتتطور وتتحدد معالمها وفق إحساس الجماعة بها وتعاملها معها.

الباب الأول

مفهوم الحمق والجنون

في الحضارة والأدب

- الفصل الأول: مفهوم الحمق.
- الفصل الثاني: مفهوم الجنون.
- الفصل الثالث: الحمق والجنون في القرآن.
- الفصل الرابع: الحمق والجنون في السنة وعند الفقهاء.

الفصل الأول

مفهوم الحق

من العسير أن يحيط المرء بالحق من كافة أقطاره تحديداً وتعريفاً، فقد قيل لابراهيم النظام وهو من هو علماً ومعرفة: «ما حدّ الحق؟» فأجاب قائلاً: «سألتني عما ليس له حد»⁽¹⁾.

فهذه الإجابة - وإن بدت مشيطة للعزيمة باعثة على الفشل من جهة أن تحديد مفهوم الحق يظهر لأول وهلة ضرباً من ضروب المستحيل وفناً من فنون العبث بحكم طبيعته اللامتناهية تلك - فإنها في غاية التعبير ومنتهى البلاغة لأنها تعكس عكساً أليفاً سعة ذلك المدلول وتفرع معانيه تفرعاً لا يعرف حواجز دقيقة يقف عندها ولا حدوداً بينة ينتهي إليها.

وتتجلى مظاهر هذا الاتساع في كثرة الألفاظ الدالة على ذلك المفهوم، فقد حوت معاجم اللغة مادة تلفت الانتباه بغزارتها العجيبة وقد وقع إحصاء الألفاظ الحاملة لمعاني الحق - في لسان العرب - فكان عددها قريباً من أربعمئة لفظة⁽²⁾ والواقع أن شيئاً من تضخم هذه المادة يمكن رده إلى أسباب لغوية بحتة، منها ما يعود إلى تعدد الصيغ الصرفية المختلفة لأوجه المعنى الواحد، ومنها ما يرجع إلى عملية القلب⁽⁴⁾ المتمثلة في تقديم حرف أو تأخير آخر، ومنها أيضاً ما يعزى إلى تعدد اللهجات⁽⁵⁾ حين تتفق الكلمات في حروفها جملة ولا تختلف إلا في حرف واحد كثيراً

(1) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 25. وقد نسب إلى ابن شبرمة تعريف للحق قريب من تعريف النظام، وذلك حين قيل له: «ما حدّ الحق؟» فقال: «لا حد له». (ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 537).

(2) على أن هذا الإحصاء لم يبلغ من الدقة أقصى درجاتها.

(3) من الصيغ إسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة بصنفيها.

(4) مثال ذلك أثول وألوث.

(5) مثل الأذوط والأضوط.

مّا يكون مقارباً صوتياً للحرف المعوض⁽⁶⁾، ومنها كذلك ما يرد إلى الإتياع⁽⁷⁾ وهو عملية لغوية تجمع إلى التشابه الصوتي والتوازن البنيوي تأكيداً بيناً للمعنى المذكور في اللفظة الأولى.

ومهما يكن تعدد الأسباب المشار إليها فإن أثرها في تكاثر المادة وتكتفها يبقى أثراً ثانوياً حين يعتبر عدد الكلمات التي تشملها تلك العمليات اللغوية المحدودة، ويبقى نتيجة لذلك عدد المفردات العائدة إلى حقل الحقم الدلالي كثيراً كثرة تتطلب تفسيراً خارجاً عن حيز التبريرات اللغوية المحضة.

ولعله يجوز للمرء أن يقدر أن هذه الوفرة في سجل الألفاظ العائدة إلى ذات الحقل تعكس بشكل أو بآخر شعور العرب الحاد بهذه الظاهرة ووعيهم الراقي لهذا المفهوم.

ويبدو أن أخذهم أنفسهم بما يتصل بمعاني الحقم ومظاهره من حيث يشعرون أو لا يشعرون ينم عن نوع من أنواع التشدد الفكري والأخلاقي لعل مرجعه الأصلي ظروف العرب الطبيعية والاجتماعية القاسية التي كانت تتطلب منهم الكثير من الخصال والفضائل أقلها اليقظة والفطنة والشجاعة والحزم والتي كانت تحذوهم إلى مناوأة كل ما يعوقها أو يحول دونها.

ومما يدل على أن العرب شغلوا أنفسهم بهذه الظاهرة بطريقة من الطرق ما لاحظته بعضهم حين اعتبر أن جلسات متعددة لا يمكن أن تأتي على ما تحمله عبارة واحدة من المعاني اللامتناهية. قال خلف الأحمر: «سألت أعرابياً عن الهلابة فقال: هو الأحقم القدم الأكل، الذي... الذي... الذي...» ثم جعل يلقاني بعد ذلك فيزيديني في التفسير كل مرة شيئاً، ثم قال لي بعد حين وأراد الخروج: هو الذي جمع كل شر⁽⁸⁾.

ويمكن أن يقدر المرء أن هذا الأعرابي لو لم يحس بضرورة الخروج ولو لم يشعر بدواعيه الملحة لزاد إلى التعريفات السابقة عناصر جديدة ولأضاف تحديدات ثثري ما تقدم، فكان أن اعتاض كل ذلك بتحديد جامع في شموله واسع عرضه لأنه يحيل على مفهوم آخر تعسر الإحاطة به وهو مفهوم الشر.

(6) وذلك من نوع هنيق وهنيك.

(7) اكتفى ابن منظور بالتمثيل في تعريفه، فقد أورد في مادة تبع: «والإتياع في الكلام مثل حسن بسن وقبيح وشقيح». والإتياع في حقل الحقم مثل قولهم: «قدم لدم» أو «فلان قدم قدم لدم». لسان العرب، مادة لدم. ويمكن النظر - لمزيد ال-تفصيل - في فصل لشارل بلا عنوانه:

Un fait D'expressivité en Arabe: L'itbā, Arabica, N°4 année 1957, pp: 131 - 149

(8) لسان العرب، مادة هليج.

وإذا كانت للعبارة الواحدة مثل ما تقدم من المداليل الثرية المختلفة، فيمكن للمرء أن يقيس مدى ما بقي به الألفاظ الكثيرة إذا جمع الجوامع معانيها. وقد بلغت المفردات الواصفة للأحمق من الغزارة ما بلغت حتى عقد لها ابن الجوزي في كتابه باباً مستقلاً أطلق عليه عنوان «في ذكر أسماء الأحمق»⁽⁹⁾، بل أدركت كثافة تلك المادة منهاها حين ارتأى بعض الأدباء أن يضع فيها التواليف، وما مؤلف «الفائق في أسماء المائق»⁽¹⁰⁾ لابن الأنباري إلا دليل ساطع على ذلك. ولا شك أن حقل الدلالات يزداد اتساعاً كلما تنقلت الكلمات عبر المقالات المتباعدة وجالت ضمن السياقات المختلفة، وقد أحسن الجاحظ الإشارة إلى أنه ما احتيج إلى عبارة إلا لأنها تؤدي معنى دقيقاً مضافاً سواء كانت الإضافة كلية أو جزئية، وذلك حين قال: «ويقال فلان أحمق، فإذا قالوا مائق فليس يريدون ذلك المعنى بعينه، وكذلك إذا قالوا أنوك، وكذلك إذا قالوا رقيق... ويقولون فلان سليم الصدر ثم يقولون غبي ثم يقولون أبله»⁽¹¹⁾.

ويمكن أن تزداد إلى السجل المعجمي الثري جملة من الكنايات⁽¹²⁾ والأمثال⁽¹³⁾ تساهم - على قلة عددها - في إضافة معانٍ مصاحبة جديدة. وبعد أن قاس المرء مقدار ما يتسع له حقل الحقم وسبر مدى ترامي أطرافه ووقف على انطباق مقال شيخ المعتزلة النظامية على هذا المقام حق له أن يخلص إلى طرح الإمكانات المتاحة لطرق الموضوع بغية اختيار أنسبها في الإمساك بخاصية التعريف. والواقع أنه تبدو احتمالات للتناول عديدة كأن تستقل الثنائيات⁽¹⁴⁾ مركباً في محاولة لشق محيط الحقم من أدناه إلى أقصاه باعتبار أن المفاهيم تتمايز بأضدادها

(9) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 27.

(10) ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 9.

(11) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 250.

(12) يكنى الأحمق بأبي ضوطري (لسان العرب، مادة أبي). وإذا قيل: «فلان سليم الصدر أو جامع في المسجد أو هو من أهل الجنة»، فهو كتابة عن الحقم. (الرغب الاصبهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، 1: 16).

(13) بالإضافة إلى الأمثال التي على وزن أفعل المجموعة في كتب الأمثال عامة، حفلت المعاجم بعدد من الأمثال، منها «أحمق ما يتوجه» أي لا يحسن أن يأتي الغائط (لسان العرب، مادة وجه). ومن أمثال العرب أيضاً: «أحمق ممن يطبخ الماء» و«أحمق يطبخ الماء» أي لا يحسن أن يشربه من حقه، ولكن يلقه (لسان العرب، مادة مطبخ).

(14) من الثنائيات التي يمكن اعتمادها العقل والحقم والعلم والجهل والفطنة والغفلة والرشد والبلادة والتجربة والغمرة والرفق والخرق والخفة والثقل والوقار والطيش والحلم والسفه.

وتعرف بنقائضها. ومن احتمالات الطرق أيضاً أن يمسك المفهوم من أقصى أطرافه التي تحكمه وتحدّه بنشائيات من نوع آخر⁽¹⁵⁾.

غير أن المنحنيين المتقدمين على الرغم مما يوفرانه من رسم لحدود الموضوع وضبط لجملة من معانيه يقيان قاصرين عن الإمام بحقول المدلول المختلفة والإحاطة بمظاهره المتنوعة.

وكان الأقوم أن يعتمد المرء مظاهر الحق ومستوياته فينطلق من الشكل الظاهري لما يوفره من أوصاف وصور، ويعبر الحقل الاجتماعي مستشيراً ما يزرخ به من مظاهر السلوك وأنواع المعاملات، ثم يرتقي شيئاً فشيئاً إلى الميدان الفكري والأخلاقي مستكشفاً ما محض من تقويمات وأحكام.

ولا شك في أن كل حقل من الحقول المشار إليها مساهم بقسطه في رسم المعالم واستكمال الصورة والقرب شيئاً فشيئاً من التحديد الملائم إذ الحقول جميعها ناطقة دالة كاشفة. ولا شك أيضاً في أن كل حقل منها لا ينفصل في الغالب عن سواه إلا بحواجز شبه اصطناعية اقتضاها منحى أساسه الانطلاق من المظاهر الملموسة للتدرج مرحلة بعد مرحلة إلى مستويات فيها نصيب من التجريد، فكلمة واحدة كفيلة بأن تخرق أنسجة الحقول كلها فتعمرها بثري معانيها وتغمرها بمختلف دلالاتها⁽¹⁶⁾.

وما يستدعي نوعاً من الحسب أيضاً نوع المادة المعتمدة في البحث، فهل يجوز الاختصار على السجل المعجمي أم يحسن بالإضافة إليه الاعتماد على العبارات وهي تتجول في أنسجة النصوص المختلفة الفنون والأجناس والأغراض محملة بالصور مثقلة بالمعاني؟

والواقع أن عدداً من الاعتبارات يرجح كفة الاختيار الثاني، منها ازدياد المادة المتاحة ثراء، وتوفر أكثر ما يمكن من الحظوظ للإحاطة بالمعاني والتمكن من المفاهيم وما يصحب الفصل بين المادة المعجمية ومادة النصوص من غلو وعسف، فما الحواجز التي تفرق بين الموطنين إلا حواجز قريبة من الوهم والبطلان إذ كم من نص يحيل على ما في المعاجم من شروح وكم من مادة معجمية يحيل أصحابها على نصوص متنوعة لإثبات منحى معنوي بعينه أو تبرير وجه من الدلالات مخصوص.

(15) هذا النوع من النشائيات محكوم بطرفين هما الإنزاط والتفريط، ومنها على سبيل المثال الترق والتقل والغلظة والرخاوة والثثرة والي والظلم والغين والضعفة والكبر.

(16) شرحت عبارة ندم كالآتي: «رجل ندم: عبي الحجة والكلام مع ثقل ورخاوة وقلة فهم، وهو أيضاً الغليظ الشرير الأحق الجاني» (لسان العرب، مادة ندم). ويبيّن أن التعريف المتقدم ملم بمظهر الأحق وسلوكه ومعاملاته ومستوياته الذهني والأخلاقي.

ولذا صار من الأفضل - بالنظر إلى تلك الأسباب مجتمعة مؤتلفة - أن ينطلق المرء من السجل المعجمي في عملية مراوحة بينه وبين متون النصوص على قدر ما تدعو إليه الحاجة من توضيح للمعاني وبلورة للمتصورات.

فالمستعرض للألفاظ الكثيرة التي حفل بها السجل المعجمي لا يلبث أن يلاحظ أنها صريحة الأصل خالصة لا مجال فيها للدخيل من العبارات، وتشهد بذلك مطابقة الكلمات للأوزان والصيغ الصرفية المألوفة، ويشهد بذلك أيضاً سكوت اللغويين عن إرجاع العبارات إلى أصلها المحتمل في حال تبيّنهم أنها غير عربية خالصة، وما أكثر ما يفعلون ذلك في معرض بحوثهم عن أصول الكلمات وأوزانها وصيغها.

ومن الأمثلة ما فعله صاحب اللسان في هذا المجال وهو يفسر عبارة «الدريوس»⁽¹⁷⁾، فقد شرحها بقوله: «الغبي من الرجال»⁽¹⁸⁾، وبادر - بمجرد أن ساوره الشك في حقيقة مأتاها - فقال: «ولا أحسبها عربية محضة»⁽¹⁹⁾. من هنا اعتبر سكوته وغيره من اللغويين عن أصول الألفاظ شهادة قوية - وإن صامتة - على صفاء هذه الألفاظ العربية المستعملة الدالة على الحمق وأنواعه ومظاهره.

ولعل من شأن ذلك أن يرسخ الفكرة القائلة بأن العرب أحسوا بهذا الأمر إحساساً بالغ القوة والعمق حتى كأنما أخذوا أنفسهم بمعالجة مفهومه استنباطاً وتصوراً وتعبيراً. وإذا عاد العائد إلى الألفاظ المثبتة في المعاجم تبيّن أنها نوعين يتمثل الأول في أفعال لم تمنعها قلة عددها من الإشارة إلى جوانب عديدة، فمنها ما يدل على صفات يتصف بها الأحمق بداءة وبداهة وكأنما الحمق طبيعة جبل عليها هذا الفرد أو ذاك، فهي سارية في تكوينه متمزجة ببنيته، والملاحظ أنه لا ينطق بذلك أصل معنى اللفظة فحسب، بل يطفح به وزنها ذاته⁽²⁰⁾.

ومن الأفعال التي لا تكاد تذكر قلة ما يدل على صفات تطرأ على الإنسان نتيجة لعامل من العوامل أو علة من العلل⁽²¹⁾، ومنها ما يصف ظاهر الأحمق أو باطنه أو كليهما معاً⁽²²⁾.

(17) لسان العرب، مادة دريس.

(18) لسان العرب، مادة دريس.

(19) لسان العرب، مادة دريس.

(20) يدل وزن فعل (بضم العين) على أن الصفة التي اتصف بها المعنى بالأمر صفة أصلية لا حادثة، ومن الأمثلة الخاضعة لهذا الوزن فعل حمق.

(21) قد يخلع الفؤاد حين يصاب بفرع يكاد يعترى منه الوسواس (لسان العرب، مادة خلع) ومن معاني فند أن يخرف عقل الإنسان فينكر من الهرم أو المرض (لسان العرب، مادة فند).

(22) يقال أصعن الرجل إذا صغر رأسه ونقص عقله (لسان العرب، مادة صعن).

أما الأسماء فمرتفعة العدد متعددة الأوزان والصيغ، ويفاجأ الملاحظ بنسبة كبيرة من هذه الأسماء وقد شرحت شرحاً تحكيمياً خالياً من كل تبرير، فلا ترد الكلمة إلى صيغة صرفية معينة ولا تعزى إلى أصل من الأصول، ولا يشار إلى الوجه الذي أوجب ذلك المعنى أو أوحى به⁽²³⁾. وغاية ما يمكن أن يظفر به المجتهد المتأول أن يجري نوعاً من المقاربات في المعاني والصور مع بعض ما تشي به أو تنم عنه عبارات أخرى عائدة إلى الحقل نفسه⁽²⁴⁾.

وإذا كان النوع المتقدم من الأسماء معروف المأل من حيث المعنى المحمول، مجهول المنطلق من حيث مأنى الدلالة ووجهها فإن منها نوعاً آخر يمكن متابعة سيرورته الدلالية. فمن الأسماء ما آل معناها إلى حقل الحمق بعد أن كان أمرها غير ذلك في المبدل أداء⁽²⁵⁾ ومؤدى.

ومما يدخل في هذا الحيز أسماء أعلام كانت تشير إلى أشخاص بأعينهم ثم انزلت عن وضعياتها الأصلية وتخلصت من دلالاتها وأضحت تدل على خلق من الأخلاق. فلفظة كلتح مثلاً اسم رجل. أما إذا قال قائل «رجل كلتح» فكأنما قال «رجل أحمق»⁽²⁶⁾.

وشبه هذا ما عناه عبد الله بن أبي بكر حين دخل على عثمان بن عفان قبيل مقتله، فقد أمسك بلحيته وقال له عائلاً شامئاً معيراً: «يا نعل»⁽²⁷⁾، فكأنما قال له: «أيها الشيخ الأحمق»⁽²⁸⁾، ذلك أن نعلًا اسم رجل من أهل مصر كان طويل اللحية أحمق⁽²⁹⁾.

(23) هذا النوع من الالفاظ عجيب الكثرة، ويكفي ذكر لفظ واحدة هي القرطعن (لسان العرب مادة قرطعن).

(24) جاء في اللسان: «قال ابن بري في كتابه: الضويطة لأحمق». ويمكن تقريب هذا المعنى من معنى أخروهم العجين لأن الضويطة شرحت أيضاً بأنها ما استرخى من العجين من كثرة الماء (لسان العرب، مادة ضوط). وهكذا يبدو أن الرخاوة الميوعة هما البرزنان لهذه التسمية لأنهما القاطع المشترك بين العجين والأحمق.

(25) كانت اللفظة اسم علم فصارت تستعمل وكأنها صفة مشبهة.

(26) لسان العرب، مادة كلتح.

(27) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 3: 178.

(28) لسان العرب، مادة نعل.

(29) كان ذلك اللقب تتداوله ألسن الناس، فقد نعت به عائشة بنت أبي بكر لما غاضبت وذهبت إلى مكة فقالت: «اقلوا نعلًا قتل الله نعلًا تعني عثمان» (لسان العرب، مادة نعل). وقد أقرت نائلة بنت الفرافصة ضمنياً تلك التسمية حين بعثت بكتابها إلى معاوية بن أبي سفيان تخبره بأن التأثيرين على ثالث الخلفاء الراشدين «دعوه باللقب» (أبو الفرج الإصهاني، الأغاني، 16: 252).

كذلك إذا قال القائل هنيئاً أو هنيئاً⁽³⁰⁾، فلا يمر ذلك بدون أن يذكر هنيئة القيسي⁽³¹⁾ وهو يزيد بن ثروان أحد بني قيس بن ثعلبة وكان يضرب به المثل في الحمق.

وقد خضع لإسم المرأة بدوره لهذه السيرة إذ من النساء من انتقل إسمها من الدلالة على شخصها لتسري دلالة إلى صفة الحمق. فلفظة الشولة من أسماء الحمقاء⁽³²⁾. وزعم أن في مادة شول ما يوحي بالخفة والنزق فمن المحتمل أن يكون أصل التسمية شولة الناصحة الوارد إسمها في المؤلفات⁽³³⁾ وهي أمة كانت لعدوان رعناء تنصح لمواليها فتعود نصيحتها وبالأعلى عليها لحمقها⁽³⁴⁾.

وواضح أن هذا التحول نتج عن أن هذه الأسماء هي في الأصل أسماء لأفراد حقيقيين اشتهروا بهذه الصفة إلى درجة أن أسماء الأعلام هذه أقلعت عن دلالاتها المبدئية وتخطت مراجعها الأصلية وانطلقت في تمحضاها متخذة صيغة المصطلح مكتسبة وظيفته.

والواقع أن جملة الأسماء المتصلة بمفهوم الحمق وإن تناولت عدداً من معاني الأفعال المذكورة، كأنما هي منصرفة إلى الاشتغال برسم المظاهر التي بلغت في تعبيرها وإفصاحها درجة مكتنتها من أن تعتبر دالة على نصيب الإنسان من العقل في كدره وشبه صفائه.

فقد نظروا إلى تركيب الجسم وهيئته فقدروا أن ضعف البدن وقتله⁽³⁵⁾ مما يشير إلى ضعف العقل ونقصه، وكأنما حكموا على أن الجسم إذا كان به هزال أو علة عاجز عن احتواء عقل سليم شريف. وجعلوا يقربون ذلك من مفهوم الضوى وهو دقة العظم وقلة الجسم خلقة وما يتبع ذلك من نحافة وهزال، وكأنهم بذلك قد أقاموا صلة آلية بين ضعف البدن وضعف العقل خاصة حينما انتقلت عبارة الضوى إلى مصطلح أرادوا به «نقص الذهن والعقل»⁽³⁶⁾.

(30) لسان العرب، مادتا هنيئاً وهنيئاً.

(31) الميداني، الأمثال، 1: 303.

(32) لسان العرب، مادة شول.

(33) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 226.

(34) لسان العرب، مادة شول.

(35) لسان العرب، مادة ضوي.

(36) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 95.

ونظروا إلى الرؤوس فقدروا أن صغار الرؤوس⁽³⁷⁾ عقولهم ناقصة وكأنما قد ضاقت بفعل صغر أحجامها عن احتواء آلات للتفكير صالحة ناجعة.

والفتوا إلى عكس ما تقدم من ضعف البدن وصغر الهامة فتأملوا في الطويل⁽³⁸⁾ الضخم السمين البادن⁽³⁹⁾ الذي امتلأ جسمه وتروت عظامه، ولاحظوا أن منتفخ الجوف لا يفوق الضاوي قيمة، وكأنما قد خيبت الآمال بوقوعه دون ما كان ينتظر منه لأن ذلك الجسم التام من المفترض أن يقتضي فضلاً كاملاً من مقوماته الدهن الحاد، وإذا بالحمق ينبثق في هذه الصورة من فرق ما بين انتفاخ الجوف وانعدام الفؤاد، فالجسم إذا كثر لحمه بان ثقله وقلت حركته وظهر بطؤه وضعف نشاطه على الرغم مما يتطلبه البدن من كثرة ما يأكل صاحبه ويشرب، وكأنه كلما امتلأت معدته نامت فكرته وخرست حكيمته وقعدت أعضاؤه⁽⁴⁰⁾ عن الهبوب إلى المصالح. وكأن الحمق انحدر من عدم التوازن بين كثرة الاستفادة من ناحية وقلة الإفادة من ناحية ثانية، ذلك أن من اتصف بالصفات المذكورة - على الرغم من انتفاعه ممن حوله - لا ينبعث مع القوم إذا دعيتهم إلى الانبعاث الدواعي ولا ينهض لمهمة قد يقتضيها ظرف من الظروف.

ويزداد المظهر قبحاً والصورة تشوهاً إذا ضم الشخص إلى ما تقدم كسلاً وفترة ورخاوة، قد تكون جزئية متعلقة ببعض الحواس والجوارح، فالغم إذا انفتح، والشفة إذا تدلت واللسان إذا خرج واللعب إذا سال والأسارير إذا ارتخت ينيء جميعها يفقد القدرة على التحكم في سائر أجزاء البدن، ولهذا أنكروا على مثل هذا أن تكون له إرادة على ما هو أخطر وأؤكد من مقتضيات الحياة العملية ومتطلبات المجتمع الفكرية والأخلاقية. وقد تكون الرخاوة شاملة للجسم كله حتى يشتم المشتم من عديد التسميات شبه الأحق بالعجين المرتخي⁽⁴¹⁾ أو الحمأة الممدودة بالماء⁽⁴²⁾، وقد حكمت عليهما رطوبتهما بالميوعة والفساد لما يستنتج من التشبيهين المتقدمين من عدم الصلوحية للتشكل بشكل معلوم مقبول وقلة القابلية للتبات على صورة مرضية. وتأخذ البوادر السلبية في الظهور ابتداء من هذا المستوى البسيط نسبياً، ففي

(37) من أسماء الأحق القنجور، وهو «الرجل الصغير الرأس الضعيف العقل» (لسان العرب، مادة قنجر).

(38) من أسماء الأحق الأوكع، وهو «الأحمق الطويل» (لسان العرب، مادة وكع).

(39) من أسماء الأحق الملمد، ويطلق على من كان أحمق ضخماً ثقيلًا كثير اللحم (لسان العرب، مادة لمد).

(40) أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 3: 85.

(41) يقال لأهل الرخاوة من الرجال والنساء العجن (لسان العرب، مادة عجن).

(42) جاء في المثل: «تأطه مدت بناء، يضرب للرجل يشتد موته وحمقه» (لسان العرب، مادة تأط).

ضخامة الجسم ثقل مادي لا يلبث أن يوحى بتقل الروح⁽⁴³⁾ وفي ترجرج البدن ما ينم عن ثقل الطلعة، وكيف لا يرم شخص كثير القعود إذا جلس لم يكذب يريح⁽⁴⁴⁾، وإذا جثم لم يكذب ينهض. ومما يزيد في التنفير منه أن من أسمائه ما يمكن تقريبه - بفعل وخامته ولزومه مكانه - من معنى الجثام والجاثوم⁽⁴⁵⁾ وهو الكابوس إذ يجثم على النائم الهائئ فيضيّق عليه أنفاسه ويزعجه ويؤذيه.

وقد يكون الإنسان على صورة غير التي تقدمت، بل يكون كثير شعر الجسد، كث شعر الرأس⁽⁴⁶⁾ متفشفه متغفره، فيه من معاني الغلظة والجفاء والهمجية والسماجة والاندفاع ما يوحى بصورة الوحش لا يأنس بأحد ولا يسكن إليه أحد.

ويحصل أن تأتلف هذه الصورة الظاهرية التي فيها افتقار إلى اللين وعدم قابلية للمعايشة والمعايشة مع مستوى الحس والإدراك، ولشد ما شبه البلبد بأصناف من الحيوانات⁽⁴⁷⁾، لكن التشبيه الذي تردد متواتراً هو التشبيه بالحمار⁽⁴⁸⁾ أو الأتان⁽⁴⁹⁾ تبعاً لجنس المشبه. جاء في الإمتاع والمؤانسة: «ويقال للبلبد من الناس: كأنه حمار، ويقال للذكي من الخيل: «كأنه إنسان»⁽⁵⁰⁾.

ولكثر ما لاحظ الملاحظون التداخل والالتقاء بين طبائع الإنسان وأصناف الحيوان - ومن بينها الحق - عكف بعضهم على تحليل هذه الظاهرة وتعليلها. قال أبو

(43) الجفابة هو الأحمق الذي لا خير فيه، وهو أيضاً الثقيل الكثير اللحم (لسان العرب، مادة جخب).

(44) لسان العرب، مادة نكع.

(45) لسان العرب، مادة جثم.

(46) لسان العرب، مادة قتل.

(47) قد شبه الأحمق بالقرقة، ومما يدل على ذلك ما عناه العباس بن الأحنف الوزير حين كتب إلى أبي عبد الله بن الجصاص: «ما تفعلت يا أبا عبد الله ولكن تبقرت» (ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 51). ومما يدل على ذلك قولهم «للأبله السليم القلب هو من بقر الجنة لا ينطح ولا يرمح والأحمق المؤذي هو من بقر سقر» (الإبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1: 17).

(48) استحق معاوية بن أبي سفيان محمد بن حاطب بن الحارث بن معمر بن حبيب الجمحي فقال له وقد سئم إلحاحه في غير محل الإلحاح «أقول إنك حمار» (ابن حبيب، المنعم في أخبار قرش، 489). وشكا أحدهم وقوع اليوم عليه عند سماعه المواعظ، فقال له بعضهم: «فاعلم أنك حمار في مسلاخ إنسان» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 285). وسأل أحدهم أبا العتاهية فأجابته جواباً خفي عليه لدقته، وجعل السائل يلح عليه ويحتج قائلاً: «مالك لا تحييني؟» فقال له أبو العتاهية: «قد أجبتك ولكنك حمار» (أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 4: 10).

(49) الأتان: المرأة الرعناء على التشبيه بالأتان (لسان العرب، مادة أثن).

(50) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 107.

سليمان المنطقي في التشابه بين نوعي الإنسان والحيوان في عدد من الطبايع: «ولولا هذا التمازج في الأصل والجوهر والسنخ والعنصر، ما كان هذا التشابه في الفرع الظاهر والعادة الجارية بالخبر والنظر»⁽⁵¹⁾.

وقال في تقاسم النوعين المذكورين للطبايع المشتركة ونسبهما من ذلك: «وأصناف الحيوان من الناس وغير الناس تتقاسم هذه الأخلاق بضروب المزاج المختلفة في الأزمان المتباعدة والأماكن المتناحرة تقاسماً محفوظ النسب بالطبيعة المستولية، وإن كان ذلك التقاسم مجهول النسب للغموض الذي يغلب عليه»⁽⁵²⁾. وذلك أمر طبيعي - في منطق الأولين على الأقل - لأن الإنسان حي من قبل الحس والحركة، والإنسان من حيث هو حي شريك للحيوان الذي هو من جنسه⁽⁵³⁾.

من هنا لم يكن غريباً أن تأتلف أخلاق أصناف الحيوان في نوع الإنسان «وذلك أن الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان»⁽⁵⁴⁾. ويكون ذكاء الإنسان أو بلادته حسب درجة علوه في العقل أو الحس، فإذا علا في العقل فكأنما اطمأن في وادي الملك الذي لا حس له، وإذا علا في الحس فكأنما ارتقى في وادي الحيوان الذي لا نطق له⁽⁵⁵⁾، فكان به شبيهاً في ما جبل عليه من توحش وعجمة وقلة فهم.

وفي الجملة فإن اضطراب الخلق البشري - سواء ظهر في عدم تناسق أجزاء البدن أو بان في قلة انسجام أطراف الجسم وأعضائه أو برز في شكل يتصف فيه الشخص بخصائص بعض الحيوانات - يحكم مسبقاً على الفرد بالضعف العقلية، لذلك يرى الناس في العادة أن من ثقل منظره بلد مخبره، ولذلك أيضاً كثيراً ما يزهدون في الباذ الهيئة إذ لا يتوقعون خصلة تبدر منه، ولعل ما فعله عمر بن الخطاب من هذا الباب حين كلمه علباء بن الهيثم السدوسي في حاجة، ففاجأه بجودة لسانه وانتقائه لعباراته على الرغم من كونه أعور دميماً. فما كان من عمر إلا أن صعد بصره وحدره مستغرباً أن يصدر مثل ذلك الكلام من مثل ذلك الرجل على دمايته واضطراب خلقه⁽⁵⁶⁾.

(51) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 107.

(52) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 106.

(53) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 112.

(54) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 143.

(55) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 117.

(56) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 238.

والحاصل أن صور الأحق المتعددة قبيحة لا في واقعها المجسم فحسب بل في التصور أيضاً، فمن أسمائه اسم يخيف به الناس الصبيان. يقال للصبي إذا أريد إسكاته: «اسكت لا يأكلك الضبغطي»⁽⁵⁷⁾، ومن أسمائه أيضاً الضبغطر وهو اللعين الذي ينصب في الزرع يفرغ به الطير⁽⁵⁸⁾.

وتشرع مظاهر النقص في التشكل وتزداد معالم السلبية تبلوراً إذا تجاوز المرء مستوى الصورة وولج حيز الأعمال المجرة بالقول أو الفعل، وكثيراً ما تندمج تلك المظاهر مع معاني العجز اندماجاً وتلتبس تلك المعالم بأشكال القصور التباساً. وما هي إلا أن تلتحم صورة القبيح خلقاً بصورة الناقص الذي يقصر عن أن يجلي عن نفسه ويعجز عن إبانة ما يشغل فكره ويعجز به صدره، وهو الذي يحصر في كلامه ويعيا عن الاتجاه إلى الحجة⁽⁵⁹⁾ مثلما يقعد الفحل عن الضراب كلالاً وعجزاً⁽⁶⁰⁾. وحتى إذا رام ركوب أيسر العبارات واستقلال أبسط المعاني للإفصاح عن قصده خذلته ملكته وخائنه طاقته فوقع دون غرضه وقد ضاق مخرج كلامه واحتبس عليه واستغلق⁽⁶¹⁾ وإذا حصل أن انفتح له باب المنطق لم يحسن التصرف فيه سواء من حيث اللهجة⁽⁶²⁾ أو المقدار⁽⁶³⁾ ولم يلتزم حدود المقام النوعية والزمنية حتى لكأنه في ضحكته إذ يعلو وهذره إذ ينساب مجرد كلب نباح أو بقرة خؤارة. وهنا يحل الثقل من جديد لا لما يحتله الجسم من حيز مكاني ولا بما يستهلكه في غير مردود بل من جهة الثثرة المملولة والقبيحة المزعجة⁽⁶⁴⁾.

وهكذا فهو في كل الأحوال إما مقصر يحاكي البهيمة العجماء أو مفرط يشاكل الدابة المصوتة، فلا هو مشكور في حالة السكون، ولا هو محمود في حالة الحركة⁽⁶⁵⁾، وكأن مأنى الحمق في الحالات المتقدمة الخروج عن حدود الاعتدال وجهل مقادير

(57) لسان العرب، مادة ضبغط.

(58) لسان العرب، مادة ضبغطر.

(59) لسان العرب، مادة عيي.

(60) لسان العرب، مادة طبق.

(61) لسان العرب، مادة حصر.

(62) لسان العرب، مادة نبج.

(63) ويدل على ذلك اسم مثل الفقاقة أو الفققاق وهو «الكثير الكلام الذي لا غناء عنده» (لسان العرب، مادة فقق).

(64) لسان العرب، مادة قب.

(65) الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، 2: 489.

الأشياء التي ينبغي التزامها. على أن من مظاهره أيضاً ألا يثبت الأحقق على حديث واحد، فلا يتم واحداً حتى يأخذ في آخر غيره ولا يستقر قراره على موضوع محدد بل يظل يقفز من هذا إلى ذاك بلا واصله أو فاصلة⁽⁶⁶⁾.

وليس حظ أعماله بأفضل من حظ أقواله إذ كثيراً ما يجمع الأحقق عسارة اليد⁽⁶⁷⁾ إلى كلال اللسان⁽⁶⁸⁾، فهو إذا تكلم أكثر الكلام ولم يحكمه وهو إذا أنجز شيئاً بشكه ولم يتقنه، بذلك يكون المنطق سيئاً والعمل رديفاً، إذا قصد أمراً من الأمور لم يكد يتجه إليه حتى ينصرف عنه وكأن غيره قد طباه عنه⁽⁶⁹⁾، وإذا تناول شأناً من الشؤون ذهب يميناً وشمالاً ولم يقصد قصد الهدف⁽⁷⁰⁾. ويفعل الأحقق فعل العشواء إذ تخبط ويعمل عمل الناقة الخرقاء إذ لا تحسن أن تتخير مواضع أرجلها⁽⁷¹⁾، فلا يدري وضع كلماته في المواطن المناسبة ولا يعرف رصد أفعاله في المقامات المواتية.

ولما راموا الوقوف على أحوال هذه المظاهر السلوكية المخصوصة كان عليهم أن يبتعدوا عن الأنسجة التي تشبه جوانب التصرفات المختلفة ويتجاوزوا ما ظهر منها لينفذوا إلى منطقاتها الحقيقية. فكان أن اتجهوا إلى العقل يصفون حالته ويصرون حركاته ويقومون درجاته واتباعهم يقسمون مستويات الأشخاص من حيث الإدراك ويصنفونها، فمثلما تختلف أنصباء العاقلين من العقل قلة وكثرة وصفاء وكدر وإنارة وظلمة ولطافة وكثافة وخفة وحصافة⁽⁷²⁾، تختلف أنصباء الحمقى من الحمق، فمنهم من أخلق عقله فاستترم وكأنه محتاج إلى أن يرقع⁽⁷³⁾، ومنهم من ركب عقله النوم⁽⁷⁴⁾ وحل به الكساد وطراً عليه خلل أو حدث له اضطراب⁽⁷⁵⁾، لذلك كان من بينهم مخالط العقل ومدخوله ومتغيره.

(66) لسان العرب، مادة خطل.

(67) لسان العرب، مادة عفا.

(68) لسان العرب، مادة فها.

(69) لسان العرب، مادة طبا.

(70) لسان العرب، مادة هوج.

(71) لسان العرب، مادة غرق.

(72) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 117.

(73) لسان العرب، مادة رقع.

(74) لسان العرب، مادة نوم.

(75) لسان العرب، مادة خلط.

وتولدت عن ذلك مراتب للحق معلومة إذ منهم الأحمق وفيه بقية⁽⁷⁶⁾ والأحمق الشديد الحق⁽⁷⁷⁾، وذو الحماقة المستحكمة⁽⁷⁸⁾ والذي لا يتمالك أو الهالك حمقاً⁽⁷⁹⁾، والأحمق الذي لا أحمق منه⁽⁸⁰⁾، والمطبق عليه حمقاً⁽⁸¹⁾.

ومما يلاحظ أنه في عدد من هذه المستويات يتداخل حقلاً الحق والجنون ليولفاً حقلاً موحداً تزول عنده الحواجز المعنوية حتى لا يكاد يفرق المرء بين الموصوف بهذه الصفة أو بتلك. فمن ناحية يوجد عدد من الكلمات غير قليل⁽⁸²⁾ يدل سويّاً على حالتي الحق والجنون، فالإسم الواحد ينعت به الأحمق والمجنون على حد سواء وقد سرى هذا الضرب من التداخل الطبيعى بين الحقلين إلى المؤلفات الأدبية عامة حتى صار الأدباء لا يلقون أدنى حرج حين يضعون هذه اللفظة في مكان الأخرى⁽⁸³⁾ لأن العبارة الواحدة أصبحت تعد مخزناً طبيعياً للمعنيين معاً. لذلك اتبع المؤلفون - في شيء من الوفاء - خطى اللغويين حتى في العناوين وأشباهها، فيتحدث الواحد منهم عن مجنون من المجانين ثم يعقب على ذلك بقوله إنه أحمق، ويتناول أحد الحمقى ثم لا يلبث أن ينعته بأنه «أجن الناس»⁽⁸⁴⁾.

ورغم أن هذا الموضوع ليس الأنسب لبسط القول في مثل هذه الظاهرة إذ الأولى أن نتناول في ما يتعلق بوضع المؤلفات التي لا تنفك تجمع بين فتتي الحمقى والمجانين⁽⁸⁵⁾، إلا أنه يمكن الإشارة إلى أن للغويين والأدباء نصيباً من الحق لأن الأحمق

(76) لسان العرب، مادة هوك.

(77) لسان العرب، مادة تب.

(78) لسان العرب، مادة طيج.

(79) لسان العرب، مادة قصل.

(80) لسان العرب، مادة هليج.

(81) لسان العرب، مادة طبق.

(82) وقع إحصاء ما يقرب من عشرين لفظة مفيدة لهذا المعنى المشترك، يكفي ذكر واحدة منها وهي العديم

(لسان العرب، مادة عدم).

(83) في حين تواتر القول في ضرب المثل بهنيئة في الحق حتى قيل «أحمق من هنيئة»، تحدث عنه البعض الآخر بقوله: «ومن المجانين هنيئة القيسي» (الميداني، الأمثال، 1: 303، ابن عبد رب، العقد الفريد، 6: 154).

(84) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 261.

(85) يذكر بعضهم أشخاصاً من الفتن ويجعل ذلك مسبقاً بقوله: «ومن المجانين والموسوسين والتوكي...» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 225).

والمسجون كثيراً ما يتشابهان في عدد من الأعراض⁽⁸⁶⁾ ويتضارعان في جملة من المظاهر⁽⁸⁷⁾ زيادة على أن أوجه سلوكيهما متقاربة شديد التقارب في وضعيات كالسهو والتدله والحيرة.

وفضلاً عن ذلك فإن المعرفين عندما راموا تحديد الحمق تحديداً اصطلاحياً لم يجدوا بداً من اللجوء إلى مقارنته بالجنون باعتباره قريباً منه. فالحمق والجنون رغم انفراقهما في عدد من الأوجه يجتمعان في أنهما نقصان في العقل قد يعلو وقد يسفل حسب الحالات. والحاصل أن العقل بفعل نقصه وانعدامه إما مشغول اشتغالاً جزئياً منقوصاً مضطرباً وإما مختل متعطل عن العمل تعطلاً تاماً.

ومهما تكن تقويمات الناس لحالات عقول الحمقى وحركاتها ومراتبها فإن تلك الحالات وما إليها إذا ترجمت في مجالات التصرف العملية تظهر الأغثر بمظهر الساهي الذي تختلط عليه الأمور وتخفى عليه الأحداث⁽⁸⁸⁾، وقد يبلغ به التمه والدهش والحيرة حدّاً لا يدري المتجه الذي يتجه إليه⁽⁸⁹⁾ ولا السبيل التي يسلكها.

وقد يخيّل إلى الناظر أنه ناقم⁽⁹⁰⁾ لا يعايش أحداث الكون ولا يواكب متغيرات الحياة لأنه مسلوب القدرة على التفريق بين الأشياء معدوم الطاقة على التمييز بين الأقوال والأعمال والظواهر⁽⁹¹⁾، فلا نفاذ له ولا ذكاء ولا مضاء في الأمور⁽⁹²⁾، وحتى إذا أصاب شيئاً فإنما ذلك حاصل عن طريق الغفلة لا التعمد⁽⁹³⁾.

وتبرزه تصرفاته في صورة المحكوم عليه بلون من الغرارة اللاحمة لكيانه ذلك أنه لا يتعظ بما يحصل له أو يعرض لغيره، فينتج عن ذلك أنه ناقص التجربة أو منعدمها على الدوام لأنه لا يستفيد علماً ولا يكتسب خبرة، وينتج عن ذلك أيضاً أن يكون لفقد إرادته لين الانقياد سهل الانخداع⁽⁹⁴⁾.

(86) من أسماء الأحقق الماج، وهو «الأحمق الذي يسيل لعابه» (لسان العرب، مادة مجج).

(87) من هذه المظاهر الذهول والتردد (لسان العرب، مادتا ذهل ولهج).

(88) لسان العرب، مادة غبي.

(89) لسان العرب، مادة منه.

(90) لسان العرب، مادة نوم.

(91) لسان العرب، مادة غرر.

(92) لسان العرب، مادة بلد.

(93) لسان العرب، مادة غهب.

(94) لسان العرب، مادة غرر.

ويحكم عليه تردده الكثير بأن يموت على نفسه الفرص المواتية ويجلب إليها صنوف الغبن⁽⁹⁵⁾، وقد ينتقل إلى عكس ما تقدم فلا يلبث أن يسرف فيه حتى يغدو معانداً مستبداً برأيه لا يشاور ولا يؤامر بل يركب رأيه الأوحده لا يبالي به غوى أو رشد⁽⁹⁶⁾.

وإذا عثر الأحقق بالمعيار الاجتماعي بما تقتضيه الحياة من أصول المعاشرة ومبادئ المعاشرة وما ينتج عن ذلك من الأتس والألفة وما إليهما من الصلات الوجدانية والاجتماعية المتداخلة، يلاحظ أن في الأحقق من الغلظة والجفاء ما ينفر الناس منه ويحملهم على استقباح أفعاله واستهجان تصرفاته واستثقال ردود فعله، وقد قاسوا ذلك بأبسط مقياس حين لاحظوا أنه إلى جانب غفلته لا يحدث النساء ولا يريدن⁽⁹⁷⁾ بل لاحظوا حتى عزوفه عن اللهو مهما يكن نوعه⁽⁹⁸⁾.

لهذا كأنما رأى الناس وجود الأحقق زائداً، لا تخشى منه مضرة، وقد عبروا عن هذا الصنف بقولهم: «يقال للأبله السليم القلب هو من بقر الجنة لا ينطح ولا يرمح»⁽⁹⁹⁾، ولا ترجى منه منفعة اللهم إذا وقع استثناء ما رآه بعضهم على سبيل التحقير والتهجين، فقد قدروا أن فيه خصلة واحدة وهي أنه يصلح لأن يسخر منه ويلعب به، وقد دل على هذه الوظيفة الاجتماعية العجيبة عدد من أسمائه⁽¹⁰⁰⁾ وأكدها جملة من الأخبار السائرة في هذا السياق فقد جاء في الأغاني أن أحدهم تحدث عن كثير عزة فقال: «وكنا كثيراً ما نتهزأ به»⁽¹⁰¹⁾، وفي مناسبة أخرى تحدث آخر عن الشاعر نفسه فقدم لمحة فيهما شيء من التفصيل والتوضيح حين قال: «إن ناساً من أهل المدينة كانوا يلعبون بكثير فيقولون وهو يسمع: إن كثيراً لا يلتفت من تيهه»⁽¹⁰²⁾ وكانت هذه الحيلة البسيطة تنطلي عليه «فكان الرجل يأتيه من ورائه فيأخذ رداءه فلا يلتفت من الكبير ويمضي في قميص»⁽¹⁰³⁾.

(95) لسان العرب، مادة هزر.

(96) لسان العرب، مادة هجج.

(97) لسان العرب، مادة وكع.

(98) لسان العرب مادة ضفط.

(99) الإشبهي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1: 17.

(100) من أسماء الأحقق الدالة على أن الناس يسخرون منه ويعبثون به اللعبة والدعوب (لسان العرب، مادتا لعب ودعب).

(101) أبو الفرج الاصبهاني، الأغاني، 9: 20.

(102) أبو الفرج الاصبهاني، الأغاني، 9: 20.

(103) أبو الفرج الاصبهاني، الأغاني، 9: 20.

وربما كان التهزؤ بشخص الأحقق أخفى وأدخل في المجال الأدبي، فمن العبث ما كان شعراً، قال الحصري القيرواني: «كانت لرجل من العرب امرأة رعاء فدخل عليها يوماً وهي مغضبة، فقالت: ما لك لا تشيب بي كما يشيب الرجال بنسائهن؟ فقال: إني أفعل»⁽¹⁰⁴⁾ وأنشدها ثلاثة أبيات ظاهرها تشبيب يستمد منه الواهم فخراً وزهواً وحقيقتها هجاء كالأدع ما يكون الهجاء. فما كان من المرأة إلا أن «ضحكت ورضيت عنه»⁽¹⁰⁵⁾. ولم يسلم الأموات من مثل هذا الأسلوب. قال أبو شبل البرجمي: «كان في جيراني طبيب أحقق فمات فرثيته»⁽¹⁰⁶⁾ وساق خمسة أبيات ظاهرها رثاء وباطنها ذم وأي ذم لأن البول من بواكيره والقوارير من شاقات الجيوب، وفي تعديد خصاله المأسوف عليها ذكر الشاعر محاباته للقوي واستخفافه بالضعيف وسخافاته العقلية وأصناف رقاعاته⁽¹⁰⁷⁾.

وما كان لأمثال هؤلاء العابثين أن يتناولوا الأحقق بالاستخفاف والسخرية لمجرد عجزه العملي وقصوره التعامل، بل تبدو الدواعي إلى ذلك أعمق وأخطر، فالأحقق إذ يترك التريث ويمهل التأمل ويزهده في التركيز ويركب العجلة ويمارس ما يمارس في خفة تصل إلى درجات الطيش⁽¹⁰⁸⁾ والسفاهة⁽¹⁰⁹⁾، تبدأ عيوبه في التلون بألوان جديدة تتناسب ونوعيتها، عندما يلاحظ جهابذة الأحوال أن الأحقق - بالإضافة إلى فقدته التمييز وهو ما يستدعي طاقة ذهنية معينة - فاقد للشعور⁽¹¹⁰⁾ في أغلب الأحيان.

ومن أسماؤه ما يدل على أنه لبلادته وسوء تقديره لمنزلته بين الناس ومرتبته عند نفسه يشتم ويحقّر⁽¹¹¹⁾ ولا ينكر ذلك لموت نفسه أو شدة طمعه، فهو بسبب افتقاده للإحساس الإنساني لا يبالي ما قال ولا ما قيل له⁽¹¹²⁾. ويمثل هذه الملاحظة يشعر المرء أن التقويمات بدأت ترتقي شيئاً فشيئاً من مستوى المعاملات إلى مستوى الأحكام الأخلاقية.

(104) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 311.

(105) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 311.

(106) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 14: 186.

(107) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 14: 186.

(108) لسان العرب، مادة نرق.

(109) لسان العرب، مادة سغه.

(110) لسان العرب، مادة بلد.

(111) لسان العرب، مادة بلعك.

(112) لسان العرب، مادة ملغ.

ولعله يجدر استنطاق بعض الصيغ الصرفية علّ بناها تساهم بدورها في توضيح بعض المعاني التي تحملها الصيغ في ذاتها، فالأحمق يجمع على حمقى «بنوه على فعلى لأنه شيء أصيبوا به كما قالوا هلكى»⁽¹¹³⁾، والأنوك يجمع على نوكى، وقد «أجرى مجرى هلكى لأنه شيء أصيبوا به في عقولهم»⁽¹¹⁴⁾، كذلك يجمع المائق على موقى، والحاصل أن الجمع من هذا النوع يدل على عاهة. «قال أبو إسحاق: وفعلى لكل ما أصيبوا به في أبدانهم أو عقولهم»⁽¹¹⁵⁾. وتوافق بنية الكلمة المعبرة عن الإعاقة اعتبار العي - وهو أحد أشكال الموق - زمانة ليست فوقها زمانة، فالعرب هم الذين يقولون «عي أبأس من شلل»⁽¹¹⁶⁾، فهذا العيب تعاضم إلى درجة أنه اعتبر مصيبة⁽¹¹⁷⁾ من المصائب تسلب الممتحن إحدى جوارحه وتمنعه إحدى طاقاته حتى يعود كالأكمه أو أسوأ حالاً⁽¹¹⁸⁾.

ويتمحض - انطلاقاً من أشكال العجز وصنوف القصور وألوان العيوب - عدد من الأحكام الأخلاقية المختلفة حقولها المتفاوتة في تعميمها وتخصيصها، فقد جنى على الأحمق عدم استجابته⁽¹¹⁹⁾ لدواعي النهوض والنجدة كما جنى على ثقله⁽¹²⁰⁾ المعطل لإنجاز أسسط المهام، وحكمت عليه سطحيته وقلة إحساسه فنتعت بفقد الشعور والهمة⁽¹²¹⁾، وبأن عجزه في كل حيز حاكماً عليه بأنه لا يصلح لشيء، ومن هنا تناولته الألسن بالسلق فاتهم بقلة الحياء والضعف وسوء الخلق والرزالة والدناءة والخسة والحين واللؤم⁽¹²²⁾ حتى قيل فيه: لا خير فيه⁽¹²³⁾ ولا خير عنده⁽¹²⁴⁾ لأنه لا يجب إلى خير⁽¹²⁵⁾

(113) لسان العرب، مادة حمق.

(114) لسان العرب، مادة نوك.

(115) لسان العرب، مادة أسر.

(116) الجاحظ، البيان والتهيين، 1: 215.

(117) «قال سليمان الأعمش لابنه: اذهب فاشتر لنا حبالاً يكون طوله ثلاثين ذراعاً، فقال: يا أبة، في عرض كم؟ قال: في عرض مصبتي فيك» (ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماجنين، 61). وذهب بعضهم مذهباً أبعد حتى أنزل الحمق منزلة المصيبة العظمى، قيل: «لا مصيبة أعظم من الجهل». (الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 438).

(118) يتمثل سوء حاله في أنه يجوز في بعض الحالات أن يرجي براء الأكمه، أما شفاء الأحمق فلا مطمع في حصوله (ابن عبد البر، بهجة المجالس وأتس المجالس، 1: 544).

(119) لسان العرب، مادة ضبغط.

(120) لسان العرب، مادة بلدح.

(121) لسان العرب، مادة ملغ.

(122) لسان العرب، مادة صلغد.

(123) لسان العرب، مادة جضب.

ولا يقصد إلى نفع. وهكذا تجسست فيه مقومات العجز وسمات السلبية ومظاهر الشر إطلاقاً⁽¹²⁶⁾ لأنه من سفلة الناس وغرثهم وجهالهم⁽¹²⁷⁾.

ومثلما كره للإنسان إن يكون جافياً كأنه من الوحش، كره له أن يكون قبيح الشكل ممسوخ الصورة كأنه - في رخواوته - من الطين. وأشد كراهة من هذا وذاك أن يتجاوز الزوجة إلى الرطوبة والميوعة، فمن أسماء الأحق ما يدل على التخثث والأبنة⁽¹²⁸⁾ بالنسبة إلى الرجل وعلى الاستسلام والانقياد وعدم الامتناع من أحد⁽¹²⁹⁾ بالنسبة إلى المرأة.

ومن صفات السوء التي حملتها أسماؤه أيضاً أن يكون نقاجاً يدعي ما ليس عنده ويتظاهر بما ليس فيه وينسب إلى نفسه خللاً هو عار منها تمام العراء⁽¹³⁰⁾، ويكون متكبراً⁽¹³¹⁾ عظيماً في نفسه عظيمة لا أساس لها إلا في الوهم. ولا يلبث صاحب هذه الصفات أن يغتر ويأخذ في الاختيال والتفخر والغواية والباطل⁽¹³²⁾، ويحملة كل ذلك على أن يقدم على ظلم الناس ويجرؤ على إتيان الفجور ويطرأ على القوم بما يكرهون⁽¹³³⁾ ويظهر من الشرور ما لا يحيط به الحصر. فهو في طغيانه واستكباره لا يبالي ما أتى يأكل الناس ويقهرهم لا يثنيه تحرج ولا يمنعه فرق⁽¹³⁴⁾، ومثل هذا الأحق المؤذي هو الذي عبر عنه العرب بقولهم: «هو من بقر سقر»⁽¹³⁵⁾ ذلك أن الشر قد أحاط به من كل الجهات.

ولهذه الصورة - وإن شئت بعض الذود عن مفهوم العجز الذي يلزم الأحق عادة - بعض الصدى في عدد من المؤلفات، فقد كان أحد الأطباء على حرمة الوافرة ومعرفته

(124) لسان العرب، مادة هوف.

(125) لسان العرب، مادة جيس.

(126) لسان العرب، مادة هجج.

(127) لسان العرب، مادة غثر.

(128) لسان العرب، مادة دعب ودعبث.

(129) لسان العرب، مادة رعل.

(130) لسان العرب، مادة نفج.

(131) لسان العرب، مادة بجج.

(132) لسان العرب، مادة مته.

(133) لسان العرب، مادة ندص.

(134) لسان العرب، مادة طغى.

(135) الإبنيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1: 17.

الثامة بالمنطق والفلسفة «فيه كبر وحمق وتبه وينسب إلى ظلم مفطر»⁽¹³⁶⁾.

ولعل أبرز من تتجسم فيه مثل تلك الصفات على الإطلاق عينية بن حصن، فقد قدمته جملة من المؤلفات⁽¹³⁷⁾ على أنه كان مذكوراً بالشدة والبأس حتى أن قبيلة أسد لقيت منه ما لقيت⁽¹³⁸⁾، وكان له مذهب خاص في من تحت يديه من قومه وحلفائهم وجيرانهم⁽¹³⁹⁾، وهو إلى كل ذلك منعوت بالتهكم موصوف بالتكبر واشتداد الغضب والحمق⁽¹⁴⁰⁾. ولعل تسمية الرسول له «بالأحمق المطاع»⁽¹⁴¹⁾ حيناً و«السفيه المطاع»⁽¹⁴²⁾ حيناً آخر راجعة جزئياً إلى ما تقدم من صفاته. وسيأتي حديثه لاحقاً في مقام أنسب لتناول أسباب التسمية المشار إليها.

وبعد استكشاف المستويات الثلاثة المتصلة بمجالات الصورة والتعامل والأخلاق، وإثر التجوال في أرجائها المتسعة، وعقب ملاحظة ما عليه الأحمق من تشوه وقبح وعجز وسلبية وترد وانحطاط يتعين التوقف عند عبارة حلت محل المحور لأن كل العبارات المؤدية للمعنى ذاته قد دارت حولها وردت إليها حتى قامت مقام المرجع ذلك أن أغلب الألفاظ الحاملة لمعان مماثلة أو مقارنة قد شرحت بواسطتها. وهذه العبارة المترددة - وهي الحمق - عرفت حيناً بأنها ضد العقل⁽¹⁴³⁾ وحيناً آخر بأنها قلته⁽¹⁴⁴⁾، لكن إذا عاد العائد إلى أصلها اللغوي وجد أهل اللغة يقولون إن الحمق أخذ من الليالي المحمقات وهي الليالي التي يستتر فيها القمر بغيم أبيض، فيسير الراكب ويظن أنه أصبح حتى يمل⁽¹⁴⁵⁾. كذلك شأن الأحمق لأنه «يفرك في أول مجلسه بتعاقله، فإذا انتهى إلى آخر كلامه تبيّن حمقه، فقد غرّك بأول كلامه»⁽¹⁴⁶⁾.

وكان هذا التعريف ينطبق على صنف واحد من أصناف الحمقى إذ منهم من ينكشف أمره لأول وهلة فلا حاجة للإنسان إلى مجالسته أو محادثته لأنه يعتاض ذلك

(136) القفطي، تاريخ الحكماء، 1: 214.

(137) من هذه المؤلفات، الحيوان، 1: 362، 2: 93. ومنها الكامل في التاريخ، 2: 181 - 180. ومنها العقد الفريد، 157: 6 - 158.

(138) الجاحظ، الحيوان، 1: 362.

(139) الجاحظ، الحيوان، 2: 93.

(140) الجاحظ، الحيوان، 2: 93.

(141) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 253.

(142) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 157 - 158.

(143) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 149.

(144) لسان العرب، مادة أنل.

(145) لسان العرب، مادة حمق.

كله بنظرة خبيرة عابرة ويغنيه الشكل الظاهر حين يحل محل العنوان المعبر.

وفي المعاجم والمؤلفات تعريف آخر يرد أصل الحمق إلى «انحماق السوق إذا كسدت»⁽¹⁴⁷⁾ فكان الأحق «فسد عقله حتى كسد»⁽¹⁴⁸⁾. وفضل هذا التفسير أنه لا يقدم تعريفاً جزئياً ينسحب على صنف من الحمقى دون آخر بل ينطبق على كل الحمقى وإن تفاوتت درجات حماقتهم وتعددت حقول رقاعاتهم، ذلك أن عقولهم أبداً كاسدة لا تشغل بملغ طاقاتها فهي مقصورة وإن جدد أصحابها عاجزة وإن اجتهدوا. وهكذا فمازية المتوجه الأخير أنه أجمع للمعاني وأشمل للحقول وأرقى تعميماً وتجريداً.

ومهما تكن فضائل التعريفات اللغوية ومهما تدعها الضرورات المختلفة فلا غناء عن تعريف يتجاوز شتات المفردات وتفرع أصولها ويمحض التعريف الاصطلاحي الذي يكفي ويشفي.

ولعله يحسن قبل طرق ذلك رسم عدد من المشاهد المجسمة للمعنى المقربة للمفهوم تمهيداً للتعريف المحيط بالبلغ. ومن اللوحات الفنية التي تنبض صورها حياة وتشع رشاقة ما رسمه أبو حيان التوحيدي وهو يصف الصاحب بن عباد، فقد تحدث عنه وكأنه يتحدث عن أحق، وليس ذلك غريباً لأن جوانب منه كثيرة تدعم هذا الاعتقاد، فهو كادر الذهن⁽¹⁴⁹⁾ كثير الادعاء، محب للفخر، ميال إلى التعظم⁽¹⁵⁰⁾، شديد الظلم، وظلمه سار إلى أهل الفضل والكفاية⁽¹⁵¹⁾.

قال التوحيدي يصف الصاحب في شيء من التقويم المعمم: «هو مجتهد غير موفق، وفاضل غير منطوق، ولو خطا كان أسرع له كما أنه لما عدا كان أبطأ له»⁽¹⁵²⁾ وذكر طريقته في العمل فقال: «يب مقارباً فيقع بعيداً، ويتناول صاعداً فيتقاعس بعيداً»⁽¹⁵³⁾. وعندما خصص الحديث عن كلامه قال: «فهو يشين اللفظ ويحيل المعنى، فأما شينه اللفظ فبالجفوة والغلظة والإخلال والفجاجة، وأما إحالته فبالإبعاد عن حومة القصد والإرادة»⁽¹⁵⁴⁾.

ويتجلى من لوحات التوحيدي التصويرية أن ابن عباد إذا عيّن هدفاً لم يدركه لأنه

(147) لسان العرب، مادة حمق. ابن عبد البر القرطبي، بهجة المجالس وأئس المجالس، 1: 537.

(148) لسان العرب، مادة حمق.

(149) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 60.

(150) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 59.

(151) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 55.

(152) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 62.

(153) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 62.

(154) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 62.

إما أن يتجاوز مفرطاً وإما أن يقع دونه مقصراً، وإذا قصد قصداً حَزَفَه وشَوَّهه ومسَخ صورته بما لا يناسب من الألفاظ والأوصاف والصور.

ورغم أن اللوحة المصورة تضفي على المشهد حياة وتجعل الموضوع كأنه جسم مجسم يرى ويلمس، فإنها صورة محدودة على نحو يختلف ومحدودة التعريفات اللغوية، لذلك أحس بعضهم بأثر التقصير فرام التجريد وطلب الاصطلاح، ولذلك أيضاً قال ابن الجوزي في الباب الأول من مؤلفه «معنى الحمق والتغفيل هو الغلط في الوسيلة والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود»⁽¹⁵⁵⁾.

وبعد أن بيّن الفرق بين الجنون والمعنى المتقدم اجتهد في بيان المعنى السابق فقال: «فالأحمق مقصوده صحيح، ولكن سلوكه الطريق فاسد ورويته في الطريق الواصل إلى الغرض غير صحيحة»⁽¹⁵⁶⁾، ثم أُلح في التوضيح فأخذ من أخبار المغفلين خبر معاوية بن مروان حين طار له باز فأمر بإغلاق المدينة، وعلق المؤلف على ذلك بقوله: «مقصود هذا الرجل حفظ الطائر»⁽¹⁵⁷⁾ حتى لا يضيع منه.

ومن اليسير أن تعدد الأمثلة المجسمة لذلك التعريف، لكن يمكن الاكتفاء بخبرين أوردتهما الجاحظ، فقد ذكر في الحيوان أن أحد الممرورين أراد التعطر فصب الدهن في أذنه⁽¹⁵⁸⁾. ومما يدل على أن هذه القاعدة تسري إلى الأعمال الذهنية أيضاً ما ذكره الجاحظ أيضاً حين قال إن أحدهم أراد أن يدعو على شخص أساء إليه فقال: «اللهم خذ مني لأبي عيسى»⁽¹⁵⁹⁾ ولما قيل له في ذلك على سبيل المراجعة توهم أنه استدرك وإذا به يقع في الخطأ ذاته ويدعو على نفسه من جديد وهو يقول: «فخذ لأبي عيسى مني»⁽¹⁶⁰⁾.

على أن التعريف الاصطلاحي - على طابعه الشمولي وصيغته التجريدية - يكاد لا يفي بكل مدلولات الحمق الفرعية المبثوثة في كل حق، لذلك يجدر بالساعي إلى استكمال معالم الحق رسماً واستيفاء وجوهه الكثيرة تصنيفاً أن يعود شيئاً ما إلى التجسيم بالصور الناطقة والتمثيل بالمشاهد الحية على ألا يسترسل مع طبعه في استنباطة

(155) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 22.

(156) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 22.

(157) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 22.

(158) الجاحظ، الحيوان، 3: 32 - 33.

(159) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 242.

(160) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 242.

الأخبار واستعذاب النواذر لأن الكلام إذا انتشر في هذا المجال لم يكذب يطوى لغزارة المادة واتصالها بكل ميدان وإن كان دقيقاً.

فمثلما قسم الحق إلى مراتب ودرجات يمكن تصنيفه بتوزيع مظاهره على ميادين لا تحصى كثرة، إلا أن الذي يروم شيئاً من الاختزال ويقصد قدراً من التجريد يمكن أن يبين ثلاثة مستويات تنضوي إلى كل واحد منها جملة من الميادين المختلفة.

أول هذه المستويات المستوى المعرفي ويكشف جوانب الحياة العملية والاجتماعية بما فيها من أعمال ومعاملات، ويشمل المجال السياسي بما يقتضيه من سير معينة ويستدعيه من احترام لمراسم معلومة، ويحوي تفكير الإنسان وسلوكه الدينيين في علاقته العمودية خاصة. تضاف إلى ذلك أصناف العلوم، ولعل أهم ما وقع تناوله وترديده في المؤلفات المختلفة اللغة بصرفها ونحوها ومصطلحاتها، والتاريخ والأنساب والمقالات والفقه والقضاء وغيرها من العلوم الدينية وما إليها.

وثانيها المستوى التقويي ويحفل بملاحظات الناس وانطباعاتهم وآرائهم في جملة من المواضيع المتنوعة. ولا يخلو حال تلك الملاحظات من أن تكون مستندة إلى الفكر أو منطلقة من الدوق، لكنها تتفق في أنها تؤدي أحكاماً معيارية.

وثالثها المستوى الإبداعي المتعلق بالإنتاج الفكري عموماً والخلق الأدبي خصوصاً.

ولا شك في أن لكل مستوى من المستويات السالفة الذكر عرضاً واسعاً من غير السير الإمام الدقيق بحدوده الضاربة في البعد وأغواره الموعلة في العمق، لذلك يجدر الاكتفاء بالإشارة إلى أهم المحاور ويحسن الاختصار على استثارة عدد من الأمثلة محدود.

ويلاحظ في المستوى الأول أن مفهوم الحق يطابق إلى حد بعيد مفهوم الجهل ببعديه المطلق والنسبي، فالأمثلة الكثيرة تشير إلى عدم قدرة الحمقى على التمييز بين الأشياء والكائنات والظواهر، فهذه الوراء لا تفرق بين الأشخاص⁽¹⁶¹⁾ وإن كانوا أقرب الناس منها، وذلك المائق لا يميز بين القرباء⁽¹⁶²⁾، وهؤلاء جاهلون بالفروق بين

(161) كانت ربطة بنت عامر بن نعيم لا تعرف أولادها من أولاد ضربتها فكانت «تعلم رؤوس بنيتها بالتقريع» وهو خلق شعر الرأس وترك مواضع منه متفرقة غير مخلوقة (ابن حبيب، المحبر، 381).

(162) تحدث رجل من أهل الري عن زوج خالته فقال: «هو زوج أخت خالتي» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 66).

الوظائف⁽¹⁶³⁾ وأولئك غير عارفين بالفرائض⁽¹⁶⁴⁾ والطقوس⁽¹⁶⁵⁾ الدينية، وغيرهم مختلطة عليهم الأحكام الجزائية⁽¹⁶⁶⁾ والمسائل الفقهية⁽¹⁶⁷⁾ متداخلة في أذهانهم المواقيت⁽¹⁶⁸⁾ والتواريخ⁽¹⁶⁹⁾ والمقاييس⁽¹⁷⁰⁾، منهم من يسيء ترتيب عناصر الكلام⁽¹⁷¹⁾ فيدوس قواعد اللغة وأصول التعبير، ومنهم من يحرف أسماء الأعلام⁽¹⁷²⁾ ويخلط بين المصطلحات⁽¹⁷³⁾ وينسب الأقوال إلى غير أصحابها⁽¹⁷⁴⁾، ومنهم أيضاً من تشبه عليه ألوان المعارف⁽¹⁷⁵⁾ وأصناف العلوم.

- (163) مدح كثير عزة عبد العزيز بن مروان مديحاً استجاده، فقال له: «سلني حوالجك» فطلب إليه أن يجعله مكان ابن رمانة الكاتب (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 251).
- (164) تبيين لثمان بن عفان من محادثته لعينة بن حصن أنه يصوم الليل ويفطر النهار (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 157 - 158).
- (165) قامت أعرابية للصلاة بدون وضوء لأنها وجدت الماء بارداً، ثم فعلت مكان القراءة جملاً من إنشائها (الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 275).
- (166) استنقضى المهدي خالد بن عبد الله بن طليق الخراعي فتناوله أحد الشعراء بالهجاء وزعم أنه يخلط بين الحدود فيقطع يد القاذف ويجلد النصف (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 345 - 346).
- (167) مثل أحد الفقهاء عن القيلة للصائم في رمضان فقال: «تكراه للشباب ويرخص فيها للشيخ»، فلما قال له سائل: «إنها معشوقة» أجابه قائلاً: «هذا يكره في شوال» (الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 161).
- (168) مثال ذلك ما فعله أحدهم حين أعلم ذويه الباكين حوله - وهو يريد مكة حاجاً - أنه يتوي أن يضحي عندهم (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 15).
- (169) ومن الأمثلة على ذلك إخبار بعضهم عن تاريخ ميلاده قائلاً: «ولدت في رأس الهلال للنصف الثاني من شهر رمضان» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 15).
- (170) من ذلك أنه قيل لبعض أهل الموصل: «كم بينكم وبين موضع كذا؟» قال: «ثلاثة أميال ذاهب وميلين جاي» (ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 173).
- (171) قال الجاحظ: «وقال نفيس لغلام لي: الناس ويحك أنت حياء كلهم أقل، يريد: أنت أقل الناس كلهم حياء» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 26).
- (172) نسب إلى سفيان الثوري قوله: «لم يكن في الأرض أحد أعلم بالنجوم ثم بالقرانات من «ما شاء الله كان» يريد ما شاء الله المنجم» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 14).
- (173) من أمثلة ذلك استعمال قاسم التمار لعبارة «الإكسال» مكان «الإنزال»، واعتباره أن معنى «الأطيين» قوة الدين والرجلين (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 13).
- (174) الأمثلة كثيرة في هذا المجال، ولعل أغربها نسبة بيت من الأشعار المتعارفة إلى الله تعالى (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235 - 236).
- (175) دخل رجل من التوكي على الشعبي (فقال: ما تقول في رجل أدخل إصبعه في الصلاة في أنه فخرج عليها دم، أرى له أن يحتجم؟ فقال الشعبي: الحمد لله الذي نقلنا من الفقه إلى الحجامة». (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 152).

على أن من الجهالات ما اتصل بالآداب العامة، وهي عموماً أعمال طُبعت بطابع الجهالة من جهة وقوعها مخالفة للمواقيت والمقامات المناسبة. فالأكل في السوق⁽¹⁷⁶⁾ والمسيء في غير وقت⁽¹⁷⁷⁾ والدخول بلا استئذان⁽¹⁷⁸⁾ و«الجلوس فوق القدر»⁽¹⁷⁹⁾ وطرق المواضيع التي تدخل الكرب على المرضى عند عيادتهم⁽¹⁸⁰⁾، كلها معدودة من قبيل الرقاعات.

ومنها ما تعلق بالآداب الخاصة بفئات دون أخرى، فقلة الاحتفاء بالأعيان وعدم الرفع من مجالسهم⁽¹⁸¹⁾ ومخالفة الاحتياطات واللطف في مسايرة الحكام⁽¹⁸²⁾ ومساءلة الملوك عن أحوالهم⁽¹⁸³⁾ وإهمال المراقبة في طريقة الجلوس معهم⁽¹⁸⁴⁾ والبدء بالنفس في مراسلة الخلفاء⁽¹⁸⁵⁾ وتذكيرهم بأمور يكرهونها⁽¹⁸⁶⁾ وأحداث تهيج في نفوسهم أسوأ الذكريات⁽¹⁸⁷⁾، كلها محسوبة من أعمال النوكى.

أما المستوى الثاني فقوامه الانطباعات المختلفة والتقديرات المتباينة وهذا التباين وذلك الاختلاف طبيعيين إلى حد بعيد لأن الإنسان إذا أرسل أحكامه لا ينجز ذلك

(176) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 15.

(177) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 253.

(178) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 157 - 158.

(197) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 253.

(180) وذلك كأن ينهي إليهم أناس اعتلوا من غلهم (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 253). وأوجع مما تقدم ما أقدم عليه عمرو بن سعيد بن العاص - وهو يعود معاوية بن أبي سفيان - ففي حين قال معاوية إجابة عن سؤال زاهر إنه أصبح صالحاً قال له عمرو: «أصبحت عينك غائرة، ولونك كاسفاً، وأنفك ذابلاً، فأعهد عهدك ولا تمخدعن نفسك» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 242).

(181) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 7 - 8.

(182) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 255.

(183) أورد الجاحظ ذلك في ثلاثة مواطن منسوباً إلى الفضل بن الربيع فوصف موطن الحق وقدم البديل وهو الدعاء وبسط التعليل المقنع (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 256، 3: 275، 286).

(184) استحق بطريق خروشة لأنه لما استجلسه المعتصم «ترجع ثم مدّ رجله» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 255).

(185) كتب عبد الله بن قيس بن مخزوم - وكان والي مكة - إلى عمر بن عبد العزيز فبدأ بنفسه، فلما بلغ عمر كتابه قال: «إنه والله أحق من أهل بيت حمق» (ابن حبيب، المنقذ في أخبار قرش، 492).

(186) ذكر وكيع بن الدورقية محادثة يروى أنه لم يوفق فيها، وزاد على ذلك بأن صاغ مسأله بطريقة توحى باللوم (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 254).

(187) دخل خالد بن طليق على المهدي وأنشده بيتاً فيه استنفاص لقومه فغضب المهدي أشد الغضب ونعته بالحق (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 258 - 259).

بمعزل عن مزاجه وتكوينه وذوقه واختصاصه واتجاهه وهي عناصر لتعددتها واختلاف طبائعها من شخص إلى آخر تجعل التقويمات لا تحد كثرتها ولا يحصر شتاتها.

ولعل الأقوم أن يشير المرء إلى ما برز من الاتجاهات لسبب أو لآخر، وأول ما يلاحظ اتجاه حاصل على نوع من الإجماع ويتمثل في اعتبار كل ما خالف تعاليم الدين وروحه حقماً من ذلك التقصير في حق الله⁽¹⁸⁸⁾ والإقبال على الأعراض الرائلة وتجاهل اليوم الآخر فكراً وتناسيه سلوكاً⁽¹⁸⁹⁾ واستبدال دار القرار بدار المجاز والسعي الخاسر⁽¹⁹⁰⁾ لفائدة القاعدة الرابحين، وقد طور بعضهم هذا التوجه تطوراً ذهب فيه إلى أن الحمق حقيقة من حقائق حياته ومعنى من معانيها. فقد قال أبو سفيان الثوري: «خلق الإنسان أحمق لكي ينتفع بالعيش»⁽¹⁹¹⁾.

ومن التقويمات البعيدة كل البعد من الإجماع القرية كل القرية من الذاتية والشذوذ ما ذهب إليه بعضهم. فمن المعلوم أن العرب حين نظرنا إلى الحب عدوه مفخرة آنأ⁽¹⁹²⁾ واعتبروه جهاداً آونة⁽¹⁹³⁾ وحسبوه المقياس الأوحى لإنسانية الإنسان⁽¹⁹⁴⁾ والمعيار الأدق لنظافة الفرد ولطفه وظرفه⁽¹⁹⁵⁾، ورفعوا الموت في سبيله إلى مرتبة الشهادة

(188) كان مطرف بن الشخير يقول: «ما أحد من الناس إلا وهو أحمق فيما بينه وبين ربه عز وجل» (ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 25).

(189) «قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: العاقل من لم يجرمه نصيبه من الدنيا حظه من الآخرة» (ابن عبد البر الترمذي، القريب، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 535).

(190) قال سليمان بن عبد الملك لأبي حازم وقد أدرك أصحاب النبي ﷺ: «يا أبا حازم، أي المسلمين أحمق؟ قل أبو حازم: رجل انحط في هوى أخيه وهو ظالم فباع آخرته بدنياه غيره». (سنن الدارمي، 1: 155).

(191) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 26.

(192) قال عمر بن الفارض [من البسيط]:

فاللوم لؤم ولم يلدح به أحد وهل رأيت محباً بالغرام هجي
(عمر بن الفارض، الديوان، 146).

(193) قال جميل بثينة [من الطويل]:

يقولون جاهد يا جميل بغزوة وأي جهاد غيرهن أريد
لكل حديث عندهن بشاشة وكل قتيل بينهن شهيد
جميل بثينة، الديوان، 21.

(194) من الأبيات الدالة على هذا المعنى [من الطويل]:

وما الناس إلا العاشقون ذوو الهوى وهل طاب عيش لأمريء غير عاشق
(الوشاء، الموشى، 61).

(195) قيل لبعض البصريين: إن ابنك قد عشق، فقال: وما بأس به، إنه إذا عشق نظف وظرف ولطف، (الوشاء، الموشى، 60).

المقدسة⁽¹⁹⁶⁾. وفي ذلك - كما هو غير خاف - تمجيد للحب وإعلاء لشأنه. ورغم ذلك كله فإن منهم من عده شعبه من شباب الحمق، فقد كان عبد الله بن المعتز: «يعيب العشق كثيراً إلى أن صار يقول: هو طرف من الحمق»⁽¹⁹⁷⁾ وأضحى انطلاقاً من هذا التقدير الشخصي يتناول من عرض له العشق بالتأنيب واللوم. قال النمري في حديثه عن صديقه ابن المعتز: «وإذا رأى منا مطرفاً أو مفكراً اتهمه بهذا المعنى ويقول: وقعت يا فلان وقل عقلك وسخفت»⁽¹⁹⁸⁾.

ولكن استغرب المستغرب أن يصدر مثل هذا التقويم عن شخصية عالجت قضايا الأدب وارتقت إلى أعلى مراتب السلطة في تولي شؤون المسلمين فلا غرو أن تسير التقديرات من النقيض إلى النقيض لأنها محكومة بعناصر قلما تأتلف وضوابط قلما تتجانس.

ومما يجعل الاستغراب يخف ويهون أن يدلي الحمقى بدلائهم فلا يتخرجون أن يرسلوا الأحكام ويحققوا الغير ذلك أنهم أسوياء مسلمون عند أنفسهم توحى بذلك بعض النواذر⁽¹⁹⁹⁾. وقد تنتقل أحكامهم من الناس - وقد نعتوهم⁽²⁰⁰⁾، وفاضلوا بينهم⁽²⁰¹⁾ استناداً إلى مقاييسهم الخاصة - إلى الأشياء والظواهر، فيسترسلون مع طباعهم ويلفظون ملاحظاتهم في غير حرج. عارضين أدواقهم وانطباعاتهم المتعلقة بمختلف المتع⁽²⁰²⁾

(196) جميل بنية، الديوان، 21؛

(197) الشاذلي، كتاب الديارات، 77.

(198) الشاذلي، كتاب الديارات، 77.

(199) وقيل إن أحققين اصطلاحاً في طريق فقال أحدهما للآخر تعال نتمن على الله فإن الطريق تقطع بالحديث، فقال أحدهما أنا أتمنى قطائع غنم أنتفع بلبنها ولحمها وصفوها وقال الآخر أنا أتمنى قطائع ذئاب أرسلها على غنمك حتى لا تترك منها شيئاً، قال وبحك أهدأ من حق الصحة وحرمة العشرة فتصاحبها وتخاصمها واشتدت الخصومة بينهما حتى تماسكا بالأطواق ثم تراضيا على أن أول من يطلع عليهما يكون حكماً بينهما فطلع عليهما شيخ بحمار عليه زقان من عسل فحدثاه بحديثهما فنزل بالزقين وفتحهما حتى سال العسل على التراب ثم قال: صب الله دمي مثل هذا العسل إن لم تكونا أحققين». (الإبشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1: 16 - 17).

(200) قبل لأحدهم: «كيف نثاؤك على حمدان بن حبيب؟ فقال: هو والله الكذا والكذا» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 234).

(201) قال عياش بن القاسم لأبي عبد الملك عناق: «بأي شيء تزعمون أن أبا علي الأسواري أفضل من سلام أبي المنذر؟ قال: لأنه لما مات سلام أبو المنذر ذهب أبو علي في جنازته، فلما مات أبو علي لم يذهب سلام في جنازته» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 234).

(202) وصف رجل لجلبسه طريقة غريبة في الذهاب إلى الخلاء وسأله عما إذا كان قد جزئها فاجابه بالنفي، فقال الرجل «فإنك لم تعرف شيئاً من العيم قط» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 239).

والذات⁽²⁰³⁾ والمظاهر الحضارية⁽²⁰⁴⁾ وآراءهم المتصلة بالإنتاج الفكري⁽²⁰⁵⁾ والإبداع الأدبي⁽²⁰⁶⁾.

أما ثالث المستويات وختامها في هذا الحيز فالمستوى الإبداعي، وليس المقصود بالإبداع الخلق الفني في أسمى صورته وأرقى صياغاته وأنبث معانيه لأن من الخلف أن يتوقع المرء صدور مثل ذلك الإنتاج عن مثل فئة الحمقى، إنما المقصود شيء آخر في منتهى التواضع، وهو ما تتلفظ به هذه الفئة وتتسجعه على غير مثال سابق وتصوغه صياغة غنية بالجدة ثرية بالطرافة. ويتعلق ذلك عموماً بأشكال التعبير⁽²⁰⁷⁾ وأساليب البلاغة⁽²⁰⁸⁾ وأغراض الشعر⁽²⁰⁹⁾ وأجناس الأدب⁽²¹⁰⁾.

(203) سأل هشام بن عبد الملك جلساءه عن أئد الأشياء، فقال له أحدهم: هل أصابك جرب قط فحككته؟ (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 239).

(204) المظاهر الحضارية كثيرة وتجلّى في الأشياء الملموسة والمتصورات على حد سواء، منها صنوف المأكّل والريغات ومنها أيضاً اتخاذ الأسماء والكنى ونقوش الخواتم، وقد اختلف الحمقى في المأكّل التي يميلون إليها، فهذا يستطيب «رمانة مصاصة» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 19)؛ وذلك يستعذب «الشاهلوج» (البهقي، المحاسن والمساوي، 595) وآخر يشتهي «آلية معلقة» في فصل الصيف ليكدمها كدماً وينهشها نهشاً (الجاحظ، الحيوان، 5: 475 - 476).

ومن أقرب ما رغب أحد معاصري الجاحظ في جاريته إعجابه بصنائه إعجاباً حملته على منعها من النظانة والزينة (الجاحظ، الحيوان 7: 467 - 468).

وسئل قائد حمار عن اسمه فقال وردان، وعن اسم حماره فقال عمران. وسئل آخر معه كلب عن اسمه فقال وثاب، وعن اسم كلبه فقال عمرو.

(ابن عبد البر النمري القرطبي، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 561 - 562).

ومن غريب الكنى ما نادى به أحدهم حين قال: «يا أبا العمرين» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 151).

وسئل بعضهم عن نقش خاتمه فقال: (وَجَاءُوا عَلَيَّ قَبِيصِيهِ يَذُمُ كَذِبُ، (سورة يوسف، الآية 18).

ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 151).

(205) جاء في البيان والتبيين: «كان مولى البكرات يدعى البلاغة فكان يتصفح كلام الناس فيمدح الرديء ويدم الجيد» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 11).

(206) من الغريب الذي لا يكاد يسمع بمثله أن أحد العمال لم يكن يعطي على المدح شيئاً وإنما كان يجازي من يهجوهم أحسن جزاء (أبو علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، 7: 174 - 177).

(207) يعتبر المتكلم أحياناً تعابير معاكسة لما ينويه، ومثال ذلك ما دأب عليه نفيس غلام الجاحظ، فإنه إذا صار إلى فراشه كل ليلة يقول في دعائه: «اللهم علينا ولا حوالينا» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 19).

(208) من المواطن التي يظهر فيها التقصير التشبيه، ومن أمثلة ذلك ما كنيه مولى البكرات إلى جلسائه يعتذر فيه من تركه المعجيء، فقد قال: «وقطعتني عن المعجيء إليكم أنه طلعت في إحدى إلبتي ابني برة فعظمت وعظمت حتى صارت كأنها رمانة صغيرة» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 11).

(209) «من أحق الشعر» بيت المتغزل الذي يقول [من الطول]:

أهيم بدعد ما حبيت فإن أمت أوكل بدعد من يهيم بها بعدي

ولعل مجمل ما يسم هذا الإنتاج المبتكر سمات معينة يجوز تصنيفها إلى ثلاثة أصناف، فإما تقعر وتفيق⁽²¹¹⁾ دالان على الكلفة والتصنع، وإما تعسف⁽²¹²⁾ على عدد من الأشكال وإكراه لها على مطابقة ما لا تطابق، وإما ضعف وسخف⁽²¹³⁾ لما عليه عناصر المعطى الواحد من تنافر سواء فيما بينها⁽²¹⁴⁾ أو في علاقة الصيغة بالمحتوى⁽²¹⁵⁾ أو المقام⁽²¹⁶⁾. وربما بلغ الضعف والسخف - في شئيهما للفظ وتشبيههما للمعنى - درجة من الانغلاق العيشي تمنع كل فهم وتحجب كل تأويل⁽²¹⁷⁾.

(الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 10).

قال الجاحظ: «ومن غرائب الحق المذهب الذي ذهب إليه الكمي بن زيد في مدح النبي ﷺ وساق الأبيات وعلق عليها مينا مواطن التقصير فقال: «فمن رأى شاعراً مدح النبي ﷺ فاعترض عليه واحد من جميع أصناف الناس، حتى يزعم هو أناساً يعيونه ويثلبونه ويعنفونه؟». (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 239 - 240).

ومن أحق الشعر في الرثاء ما أورده صاحب العقد الفريد حين قال: «ولما توفيت أم سليمان بن وهب الكاتب أني الحسن بن وهب دخل عليه رجل من نوحي الكتاب يسمى صالح بن شيرزاد بشعر يريها فيه فأنشده [من الطويل]:

لأم سليمان علينا مصيبة مغلغلة مثل الحسام البواتر
وكنيت سراج البيت يا أم سالم فأمسى سراج البيت بين المقابر
فقال سليمان: ما نزل بأحد من خلق الله ما نزل بهي، ماتت أمي ورثيت بمثل هذا الشعر ونقل اسمي من سليمان إلى سالم» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 166).

(210) من الأجناس الأدبية قصص الوعاظ وأدعي القصاص ومناظرات السخفاء. (الجاحظ، الحيوان، 3: 13 - 15).

(ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 165).

(211) مثال ذلك ما يفعله أبو ادريس السمان حين يقول: «وأنت فلا صبحك الله إلا بالخيرة أو يقول: «وأنتم فلا حيا الله وجوهكم إلا بالسلام، وأنتم فلا بيتكم الله إلا بالخيرة». (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235).

(212) من ذلك ما ابتدعه أحدهم حين قال داعياً: «آجركم الله وأعظم أجركم وأجركم» ولما أنكروا عليه مقاله قال: «هذا كما قال عثمان بن الحكم: بارك الله لكم وبارك عليكم وبارك فيكم». (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 234 - 235).

(213) يتمثل السخف والضعف أحياناً في العبارات المكررة والإلحاح الممل، من الأمثلة المسجلة لذلك أن كتب أحدهم إلى بعض الأمراء: «أبناك الله، وأطال بقائك، ومد في عمرك». (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235).

(214) جمع بعضهم في جملة واحدة السؤال عن الحال والدعاء بصلاح الحال حين قال: «كيف أتت أصلحك الله» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 318).

(215) قد يستعمل المستعملون صيغاً فخمة توشي بخطورة الموضوع، وإذا ببقية الكلام في منتهى السذاجة والابتذال، وذلك مثل قول أحدهم: «قبح الله الباطل، الرطب بالسكر والله طيب». (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 18).

(216) من الأمثلة المرسلة لذلك أن اعتلى أحدهم المنبر ليخطب «فلما استوى قائماً وقابل بوجهه وجوه الناس وقعت عينه على صلبة رجل فقال: اللهم المن هذا الصلعة» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 251).

(217) حدث مسعدة بن طارق الذراع قال: «والله إننا لووقف على حدود دار فلان للقسمه ونحن في خصومة إذ =

والحاصل أن محاولات المرء تعقب معاني الحق وهي تجول في المجالات الكثيرة، وتحسّس صوره وهي تتلون وتشكل حسب الميادين ومحتوياتها، واستنطاق الأحكام وهي ترسل من مختلف المواقع، هي التي سهلت بعض التسهيل النظر إلى الحق من جوانبه المتعددة ويسرت إلى حد ما تقليب مفهومه على وجوه المحتملة ومهدت للظفر بعناصره الأساسية والوقوف على مقوماته الأصلية. على أن هذا المفهوم قد عمم أحياناً تعميماً لا يدركه الحصر، ودقق أحياناً أخرى تدقيقاً جعله كالهبوات المتطيرة التي يستعصي التقاطها ويعسر جمعها، لذلك حق الاكتفاء بأهم حقوله وحل الاقتصار على أبرز مستوياته.

ولعل أبرز فكرة ترسم في ذهن المرء - وهو يرقب فرط تفتن العرب لظاهرة الحق وشدة تيقظهم لمظاهره تصويراً وتقويماً - هي أن هؤلاء - لتحفز حواسهم وحساسية أذواقهم وتنبيه مداركهم - عيابون عيافون ينتقدون كل مظهر ويتقززون من كل خلل ويشتمزون من كل نقص حتى لكأنهم - في تناولهم الأحق، وقد قبخته حواسهم ومجته أذواقهم وأدانتهم أحكامهم وحطته تقديراتهم - يرسمون الصورة السلبية التي ينبغي ألا يكون عليها العربي خاصة والإنسان عامة.

وكأنهم - وهم يتشدّدون ذلك التشدد القاسي ويشترطون الشروط الصعبة المعقدة حتى ينجو الفرد من صفات الحق المشنوعة ويسلم من عيوبه البغيضة - حريصون على نقاوة الفرد الذي لا بد له أن يتخلص من أدرائه الحيوانية ويتجرد من نقائصه البشرية ليحقق إنسانيته في أبهى معانيها وأسمائها.

وكأنهم متعلقون شديد التعلق بأن يجمع الإنسان المنشود إلى جمال الصورة قوة البطل ومروءة الكريم ومرونة الكيس وحس الذكي والهام العبقري وسمو الملاك. وكأنهم يودون أن تأتلف كل هذه الخلال اثلاً نموذجياً وتوازن توازناً دقيقاً ليعانق المتحلي بها صورة الإنسان المثالي ويلتحم بها شكلاً وخصالاً. وكأنما الهاجس الأوحد إنما هو الكمال في أجلى مظاهره والمثالية في أصفى صورها وأنصعبها.

= أقبل [عيسى] سيد بني تميم وموسرهم والذي يصلي على جنازتهم. فلما رأينا مقيلاً أمسكنا عن الكلام، فأقبل علينا فقال: حدثوني عن هذه الدار هل ضم منها بعضها إلى بعض أحد؟. قال مسعدة معلقاً على قول عيسى: «فأنا منذ سنين أفكر في كلامه ما أدري ما عني به». (الجاحظ، الحيوان، 3: 33-34). وجاء في غير الحيوان أن مسعدة قال في تعليقه على كلام عيسى: «فأنا منذ سنين سنة أفكر في كلامه فما أدرك له معنى ولا مجازاً». (ابن عبد ربه، 6: 160).

الفصل الثاني

مفهوم الجنون

لا مطمع في أن يقع المرء على مفهوم الجنون وقد حدد دفعة واحدة وغاية ما يطمح إليه الطامح واقعياً هو أن يتتبع المفهوم وهو يوزع بمقادير مختلفة على مظاهر عديدة ومستويات متباينة بعض التباين.

وقد قضت العادة أن يقع الانطلاق من المظان اللغوية المنتشرة في المعاجم باعتبارها معادن الدلالات وأصولها، وهذه الطريقة - على وجاهتها - لا ينبغي أن تحول دون الإفادة من مواطن أخرى قد تساعد على جلو المفهوم وكشف وجوهه. ذلك أن المرء إذا قنع بالاعتماد على المعاني الماثلة في المعاجم أصاب عمله قصور يمنع من الانتفاع بمعاني الألفاظ وهي تتجول في النصوص المختلفة فتتعلق بها معان تزيد العبارات دقة وثراء.

ولا يخفى - عند الاختصار على معاني الألفاظ المجردة - ما في هذا الموقف من كلفة وعسف، فالعبارات المشروحة في المعاجم لا يمكن فصلها عن نصوبها إلا تجوّزاً لأن الشواهد نفسها ليست إلا نصوصاً مقتطفة يستشهد بها الشارح لإثبات معنى من المعاني أو إبراز متجه من المتجهات.

لذلك كان جديراً بالمرء أن يحاول استجلاء ما للجنون من معانٍ بالمراوحة بين شروح المعاجم وجولان العبارات وهي تنتقل عبر أنسجة النصوص المختلفة عساه يظفر بنصيب من الدلالات الواضحة.

ولعل أول ما يلاحظ من أمر الألفاظ الدالة على معاني الجنون أنها وافرة العدد أيضاً⁽¹⁾، لكنها لم تدرك - في كمها - ما أدركته الألفاظ الدالة على معاني الحمق، بل

(1) وقع إحصاء الألفاظ الحاملة لمعاني الجنون في - لسان العرب - فكان عددها قريباً من ثمانين لفظة. على أن هذا العدد لم يدرك أوفى حدود الضبط.

إنها لم تكد تصل إلى نسبة الربع منها. ثم إن الألفاظ التي وقع النظر فيها ثلاثية الأصل كلها باستثناء لفظتين رباعيتي البنية⁽²⁾، لذلك أجريت عليها العمليات اللغوية المألوفة كالقلب⁽³⁾ والإبدال⁽⁴⁾ والإتباع⁽⁵⁾ وطبقت عليها الصبغ الصرفية المختلفة، فكان كل شيء يشير إلى أنها عبارات عربية محضة صياغة وتصوراً.

ومما يلاحظ أيضاً أن جملة من الألفاظ مشروحة شرحاً تحكيمياً خالياً - في مبدئه من كل تفسير أو تبرير⁽⁶⁾، لكن المتتبع لأصول الكلمات المستقرىء لأوضاعها أثناء الاستعمال لا يلبث أن يقف على وجه التسمية وحقيقة المتأول⁽⁷⁾.

وطبعي أن تكون لفظة الجنون هي العبارة المركزية التي تؤول إليها مرادفاتنا وتستظل بمظلتها الدلالية، ولصفقتها هذه يمكن الانطلاق منها والبدء بمعانيها الملموسة ثم الرقي شيئاً فشيئاً لرسم معالم التعريف، فقد أسند فعل الجنون إلى عدد من الكائنات غير الإنسان، يقال جنت التبتة إذا غلظت واكتهلت وكبرت وعظم حجمها⁽⁸⁾، وقد وصفت بالجنون بعض الأشجار حتى قيل نخلة مجنونة وذلك إذا طالت وبسقت⁽⁹⁾، ونعتت بتلك الصفة حيوانات فقيل هذه ناقة مجنونة إذا اشتدت سرعتها⁽¹⁰⁾، ونسب الفعل إلى بعض الحشرات فقالوا جن جنون الذباب إذا قوي طنينه وكثر ترنمه في طيرانه⁽¹¹⁾، كذلك

(2) اللغتان هما: قطرب وموسوس.

(3) مثال ذلك أتول وألوث.

(4) مثل التأنه والتعه.

(5) مثال ذلك سليه عليه (لسان العرب، مادة مله).

(6) جاء في أحد المعاجم: «ويقال للمجنون معنوث...» ولم يقع بيان وجه التسمية (لسان العرب، مادة عن).

(7) يمكن أن يراد الشجع إلى الجنون من جهة دلالة على السرعة وخفة الحركة (لسان العرب، مادة شجع). ويجوز أيضاً أن يشترك الهرع والجنون في ما تدل عليه العبارة الأولى من سرعة وإرعاد (لسان العرب، مادة هرع).

(8) لسان العرب، مادة جنن.

(9) لسان العرب، مادة جنن.

(10) قال بعضهم حين وصف إفراط ناقة في المرح والنشاط [من البسيط]:

يتبعن سامية العينين تحسبها مجنونة أو ترى ما لا ترى الإبل
(الجاحظ، الحيوان، 3: 108 - 109).

(11) قال أحدهم [من الوافر]:

تفكاً فوقه القلع السواري وجن الخازبار به جنونا
(الجاحظ، الحيوان، 3: 108 - 109).

والخازبار ذباب، وقيل: الخازبار ذباب يكون في الروض (لسان العرب، مادة خوز).

يقال جنت الأرض إذا فاءت بشيء معجب⁽¹²⁾.

وهذه الاستعمالات المتقدمة تجتمع في شيء يوحدنا وهو أن الظواهر المعانية خارقة جميعاً للحدود المعتود عليها سواء كان ذلك في الكم والحجم والشكل والنوع أو في الحركة والاضطراب. ويمكن - في هذا المستوى - أن يستخلص أن أول معاني الجنون كل ما كان غير عادي أو مألوف، ذلك أن الأمر الملاحظ يوصف بالجنون كلما تجاوز الحدود المعتادة بالعلو خاصة.

وقد يلتفت إلى ما يصدر من أفعال فينعت النعت ذاته كلما لوحظ أن الأمر البادر به من الاضطراب ما لا يجعله يستقر على حال ويكون ذلك بالعلو تارة والسفول طوراً.

وفي هذا السياق تحدث أبو حيان التوحيدي عن الصاحب بن عباد ناسباً الكلام إلى أحدهم فقال: «هو مجنون الكلام»⁽¹³⁾ ولم يلبث أن وضع فكرته بقوله: «تارة تبدو لك منه بلاغة قس، وتارة بلفاك بعي باقل»⁽¹⁴⁾. وفي موطن آخر تحدث المؤلف نفسه عن أحد الشعراء فوصف إلتاحه وقال فيه: «وأما ابن جليات فمجنون الشعر»⁽¹⁵⁾، وسرعان ما حدد موطن الجنون فقال: «متفاوت اللفظ»⁽¹⁶⁾ مشيراً إلى عدم تجانس العبارات إذ تصعد حيناً وتنزل حيناً آخر.

ويتضح من المثالين المتقدمين أن أحد معاني الجنون يتمثل في عدم الالتزام بنسق محدد يضمن للأفعال الصادرة شيئاً من التناسق سواء كانت تلك الأعمال ملموسة أو مجردة، وذلك قياساً على أن «كلام المجانين متفاوت غير مستقيم»⁽¹⁷⁾.

ويمكن أن يسري ذلك على كل ما لم يخضع لضبط مرسوم أو رقابة محددة إلى درجة أن الأفعال تبدو ناهقة شاذة وقد خرقت النظم وتجاوزت المعايير المتواضع عليها. وفي هذه الحالة يصبح الجنون مخالفة الناس في عاداتهم والإتيان بما ينكرون، ولذلك سمى الأمم الرسل مجانين لأنهم شقوا عصاهم فنادوهم وأتوا بخلاف ما هم فيه»⁽¹⁸⁾

(12) لسان العرب، مادة جنن.

(13) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 61.

(14) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 61.

(15) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 135.

(16) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 135.

(17) النيسابوري، عقلاء المجانين، 12.

ولذلك أيضاً رمى مشركو مكة الرسول بالجنون والسحر والشعر والكهانة⁽¹⁹⁾ «حين تحداهم إلى الإيمان بالله»⁽²⁰⁾. وهذه الصفات الأربع تتحد في جعل الشخص الموصوف بها غير عادي القدرات والأعمال، وهذا راجع إلى المعنى الأول. أما إذا عاد المرء إلى الألفاظ الواردة في المعاجم فلا يلبث أن يلاحظ أن عدداً منها - وإن قل - متعلق بمظهر المجنون⁽²¹⁾، فقد نظر المتأملون في ملامحه فألفوه ذاهلاً عما حوله دهشاً متحيراً⁽²²⁾ وكأنما قد شد إلى أمر خفي، وأمعنوا النظر في الفم فوجدوه في عدد من الحالات سائلاً لعباً⁽²³⁾، واهتموا بالحركات فلاحظوا أن للمجنون مشية تختلف عن مشية الأسوياء.

قال الراجز:

يتبعن مثل العمج المنسوس أهوج يمشي مشية المألوس⁽²⁴⁾
والواقع أن نوع السير الذي يشير إليه البيت المتقدم غير محدد إلا بمباينته للمشيات العادية، لكن البيت الذي أورده الجاحظ في إحدى رسائله⁽²⁵⁾ يوضح ما تنسم به مشية المجنون من تفكك وعدم انتظام.

وفي موطن آخر وصفت حركات المجنون عامة ومشيته خاصة، فقد نسب إلى الرسول قوله: «إنما المجنون الذي يضرب بمنكبيه وينظر في عطفه ويتمطى في مشيته»⁽²⁶⁾. وأما ما تنسم به حركاته فكثرة الاضطراب وشدة السرعة وفطو الإرعاد مثلما حصل لأبي البلاد حين ذهل عقله، فقد خرجت ابنة عمه لتراه فوجدت في وجهه صفرة «ورأت به زمعاً»⁽²⁷⁾، ولما قدمت له جفنة الطبخ «طفق يأكل أكل مسلوس»⁽²⁸⁾.

وقد التفتوا التفاتاً عابراً إلى طبيعة ما يصدر عن المجنون فتبينوا أنه ربما سها

(18) النيسابوري، عقلاء المجانين، 8.

(19) النيسابوري، عقلاء المجانين، 9.

(20) النيسابوري، عقلاء المجانين، 9.

(21) لسان العرب، مادة عنه.

(22) لسان العرب، مادة وله.

(23) الجاحظ، الحيوان، 3: 109.

(24) لسان العرب، مادة ألس.

(25) الجاحظ، رسالة البرصان والعرجان والعميان والحولان، 151 - 152.

(26) لسان العرب، مادة جنن.

(27) التتوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، 5: 138.

(28) التتوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، 5: 138.

وسكت⁽²⁹⁾ وربما هجر في منطقته فأكثر الكلام القبيح وقال قولاً سيئاً⁽³⁰⁾ وهذا الأمر طبيعي لأن صاحبه لا يعي شيئاً ولا يحفظه⁽³¹⁾، بل لا يحفظ حتى ما فعل ولا ما فعل به⁽³²⁾، ولذلك لا يوثق بخبره⁽³³⁾.

على أن الاهتمام الحقيقي لم ينصرف إلى المظهر والحركات والأفعال، بل انصرف انصرافاً بئناً إلى أحوال العقول ومقاديرها، فهذا المعنوي فاقده العقل⁽³⁴⁾ أو ذاهبه⁽³⁵⁾ وذلك ضعيف العقل⁽³⁶⁾ أو ناقصه⁽³⁷⁾ وآخر عقله فاسد⁽³⁸⁾ أو مخالط⁽³⁹⁾. ولهذه الدرجات صدى في المؤلفات، فقد جاء في الامتاع والمؤانسة قولهم: «فلان عاقل وفلان أعقل من فلان وفلان في عقله لومة، وفلان ليس بعقل»⁽⁴⁰⁾ ولذلك كانت أنصباؤه أصحاب العقول من العقل «مختلفة بالقلة والكثرة والصفاء والإنارة والظلمة والكثافة والخفة والحصافة»⁽⁴¹⁾. وقد رأى أهل النظر أن «العقل بين أصحابه ذو عرض واسع، وبقدر ذلك يتفاضلون التفاضل الذي لا سبيل إلى حصره»⁽⁴²⁾ كذلك الجنون بين أهله، فهو «ذو عرض واسع، وبحسب ذلك يتفاوتون التفاوت الذي لا مطمع في تحصيله»⁽⁴³⁾.

وما من شك في أن حالات العقل ودرجاته المتفاوتة لها انعكاس على مستويات الإدراك والتمييز والفهم التي تعتبر بدورها تعبيراً عنها وترجمة لها. وما من شك في أن الجنون أنواع متباينة تحملها تسميات مختلفة كالخفج والصرع والموت. وهذه الأنواع المتميزة تشترك جميعاً في أن المصاب بها يغمى عليه حتى يفقد وعيه وحسه، لكنها

(29) لسان العرب، مادة سبه.

(30) لسان العرب، مادة هجر.

(31) لسان العرب، مادة يهم.

(32) لسان العرب، مادة دله.

(33) لسان العرب، مادة ظن.

(34) لسان العرب، مادة عدم.

(35) لسان العرب، مادة سلس.

(36) لسان العرب، مادة سبه.

(37) لسان العرب، مادة عته.

(38) لسان العرب، مادة غث.

(39) لسان العرب، مادة خلط.

(40) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 117.

(41) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 117.

(42) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 204.

(43) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 204.

تختلف على ما يبدو من حيث السبب أو فترة الدوام فالخفق يحدث نتيجة ضعف أو مرض⁽⁴⁴⁾، والصرع «علة معروفة»⁽⁴⁵⁾ كما جاء في أحد المعاجم، لكن هذا التعريف غير مغن، لذلك تعين النظر في بعض النصوص تحديداً له وتديقاً لمعناه. وقد ذكر الجاحظ في حيوانه عدداً ممن عرض لهم الصرع من الفضلاء⁽⁴⁶⁾، إلا أنه لم يحدد مدة الإصابة مثلما حددها ضمناً وهو يتحدث في إحدى رسائله عن صرع أعين المتطبب، فقد نومه بنو السمهري على فراش، ولم يمض وقت طويل حتى أفاق وفتح عينيه وأنكر موضعه وعاد إلى ما كان من وعيه وإدراكه⁽⁴⁷⁾.

أما الموتة فوجه تسميتها أنه يحدث عنها سكوت كالصوت، وهي جنس من الجنون والصرع يعترى الإنسان، فإذا أفاق عاد إليه عقله كالنائم والسكران⁽⁴⁸⁾، وقد أعاد الجاحظ التعريف بنصه وزاد عليه زيادة فيها شيء من التفصيل فقال: «والموتة جنس من الصرع إلا أن صاحبه إذا أفاق عاد إلى كمال عقله كالنائم والسكران والمغشي عليه وإن عاش صاحب الموتة في ذلك مائة عام»⁽⁴⁹⁾. وفي مقام آخر حدد الجاحظ بعض مدد الموتة العجيبة في دوامها فنقل عن أبي الحسن وغيره قولهم: «كان سعيد بن خالد بن عبد الله بن أسيد تصيبه موتة نصف سنة، ونصف سنة يصح فيحبو ويعطي ويكسو ويحمل»⁽⁵⁰⁾.

على أن المستقرين كثيراً ما حاولوا تجاوز أنواع الجنون للنفاذ إلى ما حفزها من أسباب، ولعل كثرة الألفاظ الحاملة لمعاني الجنون مصحوبة بأسبابه الأصلية⁽⁵¹⁾ تنم عن إرادة للسيطرة على هذه الظاهرة فهماً والإحاطة بها تفسيراً، لكن يحسن الفراغ من الجنون الموقوت العابر الذي سماه الأقدمون جنوناً «بلا حقيقة»⁽⁵²⁾، فالعمر في بعض مراحلها والجسم في بعض أطواره والمؤثرات الخارجية حين تشتد قوتها والحالات النفسية حين يدهمها الضعف، كلها مما يذهب العقل أو يكدره إلى حين فالشباب والسكر

(44) لسان العرب، مادة خفق.

(45) لسان العرب، مادة صرع.

(46) الجاحظ، الحيوان، 2: 224 - 225.

(47) الجاحظ، القول في البغال، 54 - 55.

(48) لسان العرب، مادة موت.

(49) الجاحظ، الحيوان، 2: 225.

(50) الجاحظ، الحيوان، 6: 171.

(51) يفوق عددها عشرين لفظة.

(52) النيسابوري، عقلاء المجانين، 30.

والجوع والخوف والغضب والغيرة والطرب جميعها معدود من مظاهر الجنون العابر الذي يزول بزوال سببه الموقوت.

ولا غرابة في أن يغور العقل ويخذل صاحبه فيترك مكانه لهذا الجنون يفعل بالمبتلى به ما يفعل، وقد جرت بهذا الأمر الأقوال المأثورة حتى قيل: «ثلاثة يعودون إلى أجن المجانين وإن كانوا أعقل العقلاء: الغضبان والغيران والسكران»⁽⁵³⁾. ودعّمته الأشعار المنظومة حتى قال أحدهم [من الرجز]:

ما العيش إلا في جنون الصبا فإن تولّى فجنون المدام⁽⁵⁴⁾
وقد أكدت ذلك أيضاً بعض اللوحات التصويرية الراسمة لخلجات الغضب الدقيقة، من ذلك أن الشيخ أبا عبد الله المرزباني كان يلحن الغزل المشوب بمجانة والمجانة المقرونة بما يقدح في الديانة⁽⁵⁵⁾، وكان إذا سمع بعض أبيات العباس بن الأحنف «جن واستغاث وشق الجيب وحولق»⁽⁵⁶⁾.

وليس فعل الطرب بأقل من فعل الغضب، فقد ذكر أبو حيان التوحيدي أن ابن غيلان كان يبلغ منه التأثير بالغناء مبلغاً عظيماً يدخله في عداد المصروعين، فكان إذا سمع ترجيعات إحدى الجوّاري «انقلب حمالق عينيه وسقط مغشياً عليه»⁽⁵⁷⁾ وأقبل عليه المعالجون يداوونه بشتى أنواع المواد والمراهم المتعلقة بداء الصرع⁽⁵⁸⁾.

ومن النادر أن يعود من أزه الطرب أزاً إلى نفسه ليستبطن حقيقة ما طرأ عليه ويفصح عنه، لكن الفرصة واتت أحد الشيوخ فأدى ذلك العمل الدقيق، فقد صادف أن سمع مغنية تغني وهو على ظهر سفينة فعصف به التأثير عصفاً حتى رمى بنفسه في الفرات. ولما استنقذ من الغرق وقيل له على سبيل اللوم: «ما أصابك؟»⁽⁵⁹⁾ طلق يصف طبيعة ما شعر به ويذكر حركة أحاسيسه وتطور فعلها في لثمة فقال: «دب شيء من قدمي إلى رأسي كدبيب النمل، ونزل في رأسي مثله، فلما وردا على قلبي لم أعقل ما عملت»⁽⁶⁰⁾.

(53) الجاحظ، البيان والتبيين، 310.

(54) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 180.

(55) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 177.

(56) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 177.

(57) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 167.

(58) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 167.

(59) الاصبهاني، الأغاني، 9: 284 - 285.

(60) الاصبهاني، الأغاني، 9: 285.

وإذا فرغ المرء من هذا الضرب من الجنون ذي المفعول المحدود في الزمن ألقى عبارات كثيرة نيط بوجه منها معنى الجنون عامة وعاق بوجهها الثاني ما قدره المقدرين من أصول العناية وأسبابها، وهي صنفان يعود أولهما إلى مجال العقيدة وثانيهما إلى ميدان الملاحظة. على أنه يوجد في الحالتين اتفاق على اعتبار الجنون مرضاً، فالجمع المبني على فعلى⁽⁶¹⁾ يدل على أن الأمر يتعلق بشيء أصيبوا به تماماً مثلما يقولون «هلكى وزمنى ومرضى لأنها أشياء ضربوا بها وأدخلوا فيها وهم لها كارهون»⁽⁶²⁾. ولم ينفرد الجمع بهذه الدلالة، فقد أوحى بمعنى الداء وزن فعال إذ صيغ عليه عدد من المصادر الحاملة لمعاني الوسوسة كالألاس⁽⁶³⁾ والألاق⁽⁶⁴⁾ والخلاع⁽⁶⁵⁾ والسباه⁽⁶⁶⁾ والشعاف⁽⁶⁷⁾ والهيام⁽⁶⁸⁾.

ولما أراد أحد الشعراء التعبير عن نقيض المجنون لم يجد بداً من استعمال عبارتي الصحيح والمسلم⁽⁶⁹⁾ الحاملتين لمعنى النجاة من العلة.

ومما يؤكد اعتبار المجنون مريضاً أن الرسول رأى قوماً مجتمعين على إنسان، فسألهم عن الأمر فقالوا له إنهم مجتمعون على مجنون، فرد عليهم ردّ المدقق المصوّب وقال: «هذا مصاب»⁽⁷⁰⁾. وتنطق بهذا الاعتبار اللوحات المصورة للناس وهم يؤلفون حول المصاب حلقة يغنيونه بما حضر من الأدوية وتيسر من الرقى وحفظ من التعاويذ والقراءات⁽⁷¹⁾.

وقد رد المتبعون لأمر الجنون هذه الظاهرة مرددين رئيسيين يتصل أحدهما بالعقيدة ويتعلق ثانيهما بما عرف بالممارسة وخير بالامتحان، فقد قر في النفوس أن

(61) أمثال ذلك سلبى (لسان العرب، مادة سلب).

(62) لسان العرب، مادة هلك.

(63) لسان العرب، مادة ألس.

(64) لسان العرب، مادة ألقى.

(65) لسان العرب، مادة خلع.

(66) لسان العرب، مادة سبه.

(67) لسان العرب، مادة شعف.

(68) لسان العرب، مادة هام.

(69) الجاحظ، الحيوان، 3: 109.

(70) لسان العرب، مادة جتن.

(71) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 2: 167.

عقل الإنسان يختلط حين تمسه الشياطين⁽⁷²⁾ وتخطيه العمار⁽⁷³⁾ وتخبه الجن⁽⁷⁴⁾ على سبيل الغضب⁽⁷⁵⁾ أو العشق⁽⁷⁶⁾، فمن الجن من يفتن الإنسان عن طريق النظر⁽⁷⁷⁾ فيذهب لبه، ومنهم من لا يجيب صاحب العزيمة الملح في استخدام الأرواح لعدم استكمالها الشروط المطلوبة فيلمسه لمساً يعزب معه العقل⁽⁷⁸⁾، وكذا يفعل بعضهم بمن يقترب من مساكنهم ويتجاهل تحذيرهم⁽⁷⁹⁾، ومنهم من يتعلق الإنسي فيصرعه صرعاً قد يقصر وقد يطول، من ذلك ما أورده الجاحظ حين جرى ذكر سعيد بن خالد بن عبد الله بن أسيد وقد أراد أهله أن يعالجوه فما كان من الجنية التي تعلقت به إلا أن تكلمت على لسانه وقالت: «أنا رقية بنت ملحان سيد الجن، والله لو أن علمت مكان رجل أشرف منه لعلقته، والله لئن عالجتموه لأقتلنه فتركوا علاجه»⁽⁸⁰⁾.

ولا شك في أن القول بصرع الجني للإنسي قد رسخ الرسوخ الذي لا مزيد عليه عندما أشار القرآن إلى هذا الأمر، فحين ذكرت إحدى الآيات⁽⁸¹⁾ مثل الطائف من الشيطان فسره مفسرون «بس الشيطان بالصرع ونحوه»⁽⁸²⁾، وإذا ظهر هذا التأويل على غيره من التأويلات العديدة الأخرى، فإن ذلك يعتبر إقراراً بفعل الجن في الإنسان على هذا الوجه. وإذا لم يتفق المفسرون في هذا الموطن تمام الاتفاق فقد أجمعوا على تناول واحد في الآية التي ذكرت أكلة الربا⁽⁸³⁾ وهم يقومون من قبورهم يوم القيامة قيام المصروع حال صرعه⁽⁸⁴⁾، فقد شبهوا بالذي يتخبه الشيطان من الجنون⁽⁸⁵⁾. قال عمرو بن عبيد مؤكداً

(72) الجاحظ، الحيوان، 3: 370.

(73) الجاحظ، الحيوان، 6: 199 - 200.

(74) الجاحظ، الحيوان، 6: 195.

(75) الجاحظ، الحيوان، 6: 215 - 216.

(76) الجاحظ، الحيوان، 6: 217.

(77) الجاحظ، الحيوان، 6: 195.

(78) الجاحظ، الحيوان، 4: 185 - 186.

(79) الجاحظ، الحيوان، 6: 215 - 216.

(80) الجاحظ، الحيوان، 6: 169.

(81) قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ سورة الأعراف، الآية 201.

(82) تفسير ابن كثير، 2: 279.

(83) قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ الْآيَةَ﴾، سورة البقرة، الآية 275.

(84) تفسير ابن كثير، 1: 326.

(85) تفسير الطبري، 3: 68.

هذا التفسير معتبراً صرع الشيطان للإنسان حقيقة لا مجازاً: «ولو كان الشيطان لم يتخطأ أحداً لما ذكر الله تعالى به أكلة الربا»⁽⁸⁶⁾.

وليس تخبيل الجن للإنسان الوجه الوحيد لتفسير مرجعه العقيدة، فالدعاء وجه من وجوه ذلك التفسير أيضاً، فقد يحدث أن تجاب دعوة الداعي إذا دعا إما لوجهته أو لشناعة جرم المدعو عليه أو لكليهما معاً، ولعل آخر هذه الحالات هي المنطقية على الخبر الذي نقله أبو الفرج الأصبهاني، ومحصله أن بسر بن أرطاة أحد بني عامر بن لؤي وأحد قواد الجيش الأموي عمد إلى ولدي عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب فقتلهما وهما صبيان. ولما بلغ الخبر علي بن أبي طالب شق عليه ذلك كثيراً وجزع جزعاً شديداً ودعا على بسر وقال: «اللهم اسلبه دينه ولا تخرجه من الدنيا حتى تسلبه عقله، فأصابه ذلك، وفقد عقله، فكان يهذي بالسيف ويطلبه فيؤتى بسيف من خشب، ويجعل بين يديه زق مفتوح فلا يزال يضربه حتى يسأم»⁽⁸⁷⁾.

وهكذا، فكان اللعنة - وإن ظلت تفاصيل فعلها غامضة - حلت بالجاني لفظاعة ما ارتكب في حق الصبيين البريين ومخالفته أحكام الشرع وأعراف الحرب، وكأن الاستجابة حصلت أيضاً لمرارة ما تجرعه رابع الخلفاء الراشدين من ضيم وانكسار وحسرة.

على أن مثل هذه المتصورات - وهي سلبية العقيدة - لا تعني أن العرب عدوا الجنون لغزاً خالصاً أو اعتبروه مظهرًا صرفاً من مظاهر الغيب، بل عهدوه ألواناً من الداء معلومة الأعراض والأسباب، وكأنهم ساعون - بهذا الفهم - إلى السيطرة على ظاهرة اللحم ممارسة واختياراً وتصوراً.

انطلقوا من جنون الدواب على اختلافها فاشتقوا للجنون تسميات فكان السعر والجشع مظهرًا لجنون الإبل المضطربة⁽⁸⁹⁾، والهيام جنونها حين تذهب على وجوها عشقاً⁽⁹⁰⁾، وكان الكلب جنون الكلاب في مبدئه، ذلك أن المصاب به يعوي عواء الكلب ويمزق ثيابه عن نفسه ويعقر من أصاب ثم يصير أمره إلى أن يأخذه العطاش فيموت من شدة العطش ولا يشرب⁽⁹¹⁾، وكان الثول جنون الشاة يصيبها فلا تتبع الغنم وتستدير في

(86) الجاحظ، الحيوان، 6: 217.

(87) الأصبهاني، الأغاني، 16: 205.

(89) لسان العرب، مادتا سعر وشجع.

(90) لسان العرب، مادة هام.

(91) لسان العرب، مادة كلب.

موقعها أو يلتوي منه عنقها⁽⁹²⁾.

ولما صرفوا النظر عن الحيوان والتفتوا إلى الإنسان قرنوا جنونه بأسبابه فلاحظوا أن الوهن مفسدة للعقل. وما أكثر ما يحل الضعف بالإنسان عند الكبر، فمن الذين أهتروا من الهرم من أصبح «يفرق ماله»⁽⁹³⁾، ومنهم من «هأم على وجهه خرفاً»⁽⁹⁴⁾، ومنهم من وقف عليه وهو عريان «يكوم كوم بطحاء بين رجله يلعب بذلك»⁽⁹⁵⁾.

وقد يأتي الجنون من غير المرض والهرم إذ من الصدمات العنيفة الطارئة والهموم المسيطرة الجائئة ما يتلف الأبواب، فقد يخلع الفؤاد من الفزع⁽⁹⁶⁾ وقد يدلله العقل من الوجد أو الحزن⁽⁹⁷⁾ أو الفقد أو الهوى⁽⁹⁸⁾.

ومهما يكن مأتى الجنون ومبعثه فقد حمله أهل النظر على أنه حقيقة من الحقائق اللائقة بحياة البشر وعدوه من الصفات المعبرة عن ذات الإنسان وجوهره القائم على النقص واعتبروه أحد مظاهر «الشفع»⁽⁹⁹⁾ المراد به «تضاد أوصاف المخلوقين»⁽¹⁰⁰⁾. وقد جعل الله أوصاف أهل الدنيا متضادة «فشاب حياتهم فيها بالموت وبقاءهم بحسرة الفت»⁽¹⁰¹⁾ وقرن شبابهم بالمشيب وعزهم بالذل وغناهم بالفقر⁽¹⁰²⁾، ومن هنا كان الجنون في مقام السقم من الصحة والضعف من القوة والعجز من القدرة، وكما شاب الله صفات أهل الدنيا بأضدادها «شاب عقلهم بالجنون، فلا يخلو العاقل فيها من ضرب من «الجنون»⁽¹⁰³⁾. وإذا كان العاقل غير ناج من بعض أنواع الجنون ففي أي الحقل تنجلي مظاهره وتتجسم معانيه؟

لقد تقدم القول - وإن عابراً - في الكلام المجنون والشعر المجنون إذ رأى أهل

(92) لسان العرب، مادة ثول.

(93) الاصبهاني، الأغاني، 3: 92.

(94) الاصبهاني، الأغاني، 10: 308.

(95) الاصبهاني، الأغاني، 10: 29.

(96) لسان العرب، مادة خلع.

(97) لسان العرب، مادة وله.

(98) لسان العرب، مادة دله.

(99) النيسابوري، عقلاء المجانين، 6.

(100) النيسابوري، عقلاء المجانين، 6.

(101) النيسابوري، عقلاء المجانين، 6.

(102) النيسابوري، عقلاء المجانين، 6.

(103) النيسابوري، عقلاء المجانين، 8.

الأدب الجنون في اختلاط الكلام وتفاوته بالعلو والسفول وعدم جريانه على نسق بعينه. لكن الحقل الذي كاد يستبد بتأويل الجنون حسب مقتضياته فطبقه على سير الناس تبعاً لقواعده وسننه هو - بلا مرأى - الحقل الديني، فقد جاءت مادته وافرّة غزيرة فوضعت للجنون تحديدات وللمجانين تعريفات، منها ما يتصل بالتصديق ومنها ما يتعلق بالعمل. فقد يندمج الجنون في مفهوم الشرك أو ما يشاكله، ذلك أن بعضهم عرّف المسجون بأنه من «أثر على ربه سواه»⁽¹⁰⁴⁾، وقد يلتحم بمعنى معصية الله التحاماً، فيكون المسجون كل من خالف أوامر الله عامة «ولذلك أشار النبي ﷺ إلى من أبلى شبابه في المعصية فسماه مجنوناً»⁽¹⁰⁵⁾.

ويدعم هذا المنتجه قولهم: «بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم في أصحابه إذ مر به رجل فقال بعض القوم: هذا مجنون، فقال رسول الله ﷺ: هذا مصاب، إنما المسجون على معصية الله تعالى»⁽¹⁰⁶⁾.

والجنون الذي هو الجنون عند «أهل الحقائق»⁽¹⁰⁷⁾ هو أن يركن الإنسان إلى الدنيا فيعمل لها ويطمئن «إليها ويطيب عيشاً»⁽¹⁰⁸⁾، فالمجنون هو «من لم يأمن على روحه ساعة وهو يسعى في عمارة دنياه»⁽¹⁰⁹⁾، وهو الذي «يعمر الدنيا ويخرب الآخرة»⁽¹¹⁰⁾، والدنيا كما هو معلوم في معقولهم قنطرة على العاقل أن يعبرها لا أن يعمرها لأنها دار مجاز لا قرار. وهذا هو الجنون المحجوب الذي قد يخفى على الأبصار والألباب، وقد تناول بعض عقلاء المجانين هذا الأمر تناولاً طريفاً وعبر عنه تعبيراً ظريفاً على ما أورده ابن الجوزي حين قال: «قال أبو محمد عفيف: مر بي مجنون فقلت: يا مجنون، قال: وأنت عاقل؟ قلت نعم، قال: كلا يا مجنون ولكن جنوني مكشوف وجنونك مستور، قلت: فسر لي؟ قال: أنا أخرق الثياب وأرجم وأنت تعمّر داراً لا بقاء لها وتطيل أملك وما حياتك بيدك وتعصي وليك وتطيع عدوك»⁽¹¹¹⁾.

والحاصل في هذا المجال - مهما تعددت التحديدات وتنوع التعريفات - أن معنى

(104) النيسابوري، عقلاء المجانين، 13.

(105) النيسابوري، عقلاء المجانين، 8.

(106) النيسابوري، عقلاء المجانين، 8.

(107) النيسابوري، عقلاء المجانين، 13.

(108) النيسابوري، عقلاء المجانين، 13.

(109) النيسابوري، عقلاء المجانين، 13.

(110) النيسابوري، عقلاء المجانين، 14.

(111) ابن الجوزي، الأذكياء، 206.

الجنون راجع إلى عدم التمييز بين الغي والرشد، إذ المجنون الحقيقي من تلبس عليه السبل التباساً يكدر صفو بصيرته ويمنعه من التفريق بين نهج الهدى ونهج الضلال. على أن هذا الحقل كثيراً ما تألف فيه العبارات الدالة على الجنون والحمق⁽¹¹²⁾ فإذا بها كتلة دلالية واحدة تذوب فيها الفروق بين هذا المعنى وذاك، وهذا أمر طبيعي لأن كثيراً من الألفاظ مشتركة المعاني متحدة الدلالات حتى أن المؤلف ينطلق مطلقاً لمعاني الجنون على تصرفات الناس، فإذا به - ويدون أن يشعر بحاجة إلى واصله أو فاصله - يأخذ في تعداد أعمال الأحمق وهو «من عمل لديناه ووافق على هواه»⁽¹¹³⁾ وعرض أفعال الأخرق وهو «من خرب آخرته بدنياه غيره»⁽¹¹⁴⁾ وسرد صفات الأنوك وهو الذي لا يؤمن بأنه خلق لأمر⁽¹¹⁵⁾.

وهذه السمات - خلافاً كانت أوممارسات - لا يختلف مجملها في شيء عن سمات المجانين المنظور إليهم من الزاوية الدينية، والواقع أنه لا مطمع في إدراك الفرق بين مفهومي الجنون والحمق إدراكاً دقيقاً إلا بالرقى إلى التعريف الاصطلاحي، وهو في مثل هذه الحالة الأداة الكفيلة بحز المقص وتطبيق المفصل، وقد جعل ابن الجوزي الخلل محدوداً في حالة الحمق عاماً في حالة الجنون، فقال في بيان فرق ما بينهما: «معنى الحمق والتغفيل هو الغلط في الوسيلة والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود، بخلاف الجنون فإنه عبارة عن الخلل في الوسيلة والمقصود جميعاً»⁽¹¹⁶⁾ ولذلك اعتبر أن «المجنون أصل إشارته فاسد فهو يختار ما لا يختار»⁽¹¹⁷⁾.

والواضح أنه بقدر ما اتسع الحقل الديني في عرض سمات المجنون وتقويم أعمال المجانين ضاقت سائر الحقول الأخرى، فلا يكاد يذكر أثر لأحكام اجتماعية⁽¹¹⁸⁾ تطلق على المختل ولا يكاد يشير إلى معايير أخلاقية⁽¹¹⁹⁾ تقاس بها أفعال المعتوه وتقدر بها قيمته.

(112) مثال ذلك الثول واللوة والقطرب والهبيت (لسان العرب، مواد ثول ولوث وقطرب وهبت).

(113) النيسابوري، عقلاء المجانين، 13.

(114) النيسابوري، عقلاء المجانين، 13.

(115) النيسابوري، عقلاء المجانين، 14.

(116) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 22.

(117) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 22.

(118) لعل الفعل الوحيد الذي يوحى بأحد الأحكام الاجتماعية المتعلقة بالمجنون فعل غُلّ (بضم الغين) ومعناه مجرّ فوضع في عنقه الغلّ (لسان العرب، مادة غلّ).

(119) لعل العبارة الوحيدة التي تدل على أحد الأحكام الأخلاقية عبارة هبيت، فقد شرحت في الصباح كما يلي: «الهبيت: الجبان الذاهب العقل» (لسان العرب، مادة هبت). على أن هذه اللفظة من الألفاظ =

ويمكن - مبدئياً - أن يفسر المفسر ضمور الحقل الاجتماعي وغياب الحقل الأخلاقي بضعف صلة المختلط بالحياة الاجتماعية وقلة تعامله مع الناس بفعل استتار عقله، لكن يمكن للمرء أن يقدر أيضاً أنه ما من مانع يمنع المقومين من أن يصفوا المحتوى بالعجز والضعف في حالتي الدهول والخمول ويضمّوه بوصمات كالشر والاستهتار في حالتي الغضب والعري.

ولذلك الضمور وهذا الغياب دلالات لا تخلو من وضوح، ففي امتناع الناس من إطلاق ألسنتهم في المجنون وفي تغفهم من تمييزه موقف فيه نوع من التحفظ وقدر من التسامح ونصيب من الاحترام يبلغ في أحيان كثيرة مرتبة الإشفاق والرأفة.

لكن لا شك في أن الإشفاق والرأفة اللذين يحس بهما السوي عائدان بدرجة كبيرة إلى اعتبار المجنون مصاباً، فلا يملك السوي عادة إلا أن يشعر بذنك الشعورين - تلقائياً - كلما لقي إنساناً في حالة من حالات الوهن التي يمكن أن تعرض له بدوره في وقت من الأوقات.

ولا شك أيضاً في أن الرحمة لم تكن الدعامة الوحيدة التي تشد موقف الناس من المختل، فعنصر الرهبة من دعائمه ومكوناته كذلك، وكان تفسير ذلك أن الجنون أدرك باعتباره ظاهرة مركبة معقدة لم يمسك الإنسان بزمام تصورها إمساك المسيطر الحقيقين، فقد ظلت جوانب منها شاردة عن قواعد الاختيار غير خاضعة لسلطان الأحكام العقلية.

لذا حافظ مفهوم الجنون على إباء وعناد جلاله - في بعض أبعاده - جليلاً جلالاً
القدر المقترن به غامضاً غموض الغيب المعلن عنه. ولذلك أيضاً لم ينل الجنون - سواء
عبرت عنه أو جثمت - من قيمة الإنسان باعتباره إنساناً ولو بقدر ضيق، بل لكأنما
تضاعفت طاقات المصاب وتعددت ملكاته حتى اتصل - على نحو من الأنحاء الغامضة
بعالم علوى فيه ما فيه من: الألغاز المهيبة والأسرار الراهية.

= المشتركة الدلالة إذ تعني المجنون والأحمق على حد سواء. والأولى أن يلحق الجبن بالأحمق دون المجنون لأن من الخلف أن ينسب مثل هذا الخلق إلى من لا عقل له.

الفصل الثالث

عن الحمق والجنون في القرآن

لا أحد ينكر قيمة القرآن العظيمة في حياة المجتمع العربي الإسلامي لا باعتبار الكتاب دستور الدين ومصدر الشريعة فحسب بل باعتباره أيضاً طابعاً لوجوه النشاط الفكري بطابعه البينّ واسماً لجوانب الحياة الثقافية يسميه المخصوص.

ولا يهون - تبعاً لذلك - أن يمر المرء دون أن ينظر في احتمال ذكر القرآن لفئتي الحمقى والمجانين وفي الطريقة التي بها تناولهم إذا صح أنهم كانوا موضوعاً من مواضعه.

والواقع أنه ليس في القرآن ذكر للحمق أو لأحد معانیه. وغاية ما يمكن أن يعثر عليه الباحث عبارة من المفيد أن يقف عندها ليتبين احتمالات دلالاتها. إنها لفظة «راعناً» وقد تكررت في آيتين اثنتين⁽¹⁾ من سورتي البقرة والنساء.

وقد اختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى ذلك، وتعددت الروايات المتباينة مساهمة كل واحدة منها بتفسيرها الخاص. وكان الاختلاف يتموّج وينماز حسب تحديد تلك اللفظة من حيث النوع والوظيفة⁽²⁾ من ناحية، ومن حيث الأصل اللغوي⁽³⁾ من ناحية أخرى، فإذا تَوَنَّنْ مثلاً كانت لها معان معينة، وإذا لم تنوّن تغيرت طبيعتها وتبدل أصلها ودلت على معان أخرى، كذلك الأمر إذا تم إرجاعها إلى أصل هذا الفعل أو ذاك.

(1) سورة البقرة، الآية 104 وسورة النساء، الآية 46.

(2) قرئت بالتثنية، فجاءت نعتاً للفظلة «قولاً». جاء في الكشف: «وقرأ الحسن راعناً بالتثنية من الرعن وهو الهوج: أي لا تقولوا قولاً راعناً منسوباً إلى الرعن بمعنى رعني». (الزمخشري، الكشف، 1: 302). وقرئت العبارة بدون توين على أنها فعل أمر من راعى، ويكون المعنى حيثل «راعناً تكلمك» وقد تكون لفظة غير عربية على الأقل في ما يقصده اليهود أثناء توجيههم إياها إلى الرسول. قال الزمخشري: «وكانت لليهود كلمة يتسابون بها عبرانية أو سريانية وهي راعيناً» (الزمخشري، الكشف، 1: 302).

(3) يجوز أن تعتبر صفة مشبهة من فعل رعن كما يمكن اعتبارها فعل أمر من راعى.

وقد انتبه المفسرون إلى أن هذه الكلمة مهيأة للتأويل متسعة للدلالة على مضامين كثيرة يعود التحديد فيها إلى نية المتلفظ بها. فيمكن أن تحمل معنى المشاركة من الرعاية، فيفهم منها - والخطاب موجه إلى الرسول - أحفظنا ونحفظك وارقبنا ونرقيبك ويحتمل أن تدل على معنى أرعنا سمعك أي فزعنا لئلا نسمعك الكلام ويكون القصد في هذه الحالة أرعنا سمعك حتى نفهمك وتفهم عنا. ويجوز أن المسلمين كانوا يقولون للرسول إذا ألقى إليهم شيئاً من العلم: راعنا يا رسول الله، أي ارقبنا وانتظرنا وتأن بنا حتى نفهمه ونحفظه.

ذلك إذا حسن قصد المخاطب وطابت نيته، أما إذا ساء المقصد منه وخبت النية فإن الأمر يختلف لأن من الجائز أن تستعمل عبارة «راعنا» على وجه الاستهزاء والمسبة فتوجه إلى معنى الرعونة والجهل والخطأ والطيش. فالمخاطبون المكروه يظهرون التوقير والإكرام ويننون الشتيمة والإهانة فيقولون «راعناً» قاصدين: اشلنا برعونتك. وهكذا صار لهذه العبارة مستويان أحدهما بارز وثانيهما مستور، وأصبحت تحمل مدلولين أولهما ظاهر وثانيهما خفي. وقد اتهم اليهود بهذه التهمة إذ افترضوا ثنائية الدلالة هذه وطفقوا يسيئون النبي في نفوسهم ويستترون من ذلك بظاهر المراعاة من تلك العبارة. وذهب بعض المفسرين إلى أن «راعناً»⁽⁴⁾ كلمة عربية صحيحة مفهومة معناها أرعنا سمعك وفزعنا لفهم عنا، إلا أنها وافقت كلمة عبرانية أو سريانية كان اليهود يتسابون بها وهي «راعينا»⁽⁵⁾ فاغتنموا الفرصة وراحوا يفتلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم إلى ما يظهرونه من التوقير نفاقاً.

وقد جاءت الإشارة واضحة إلى ذلك الضرب من التلاعب على معنيي اللفظة المتباعدتين حين تناول اليهود الكلمة فكانوا يلوون ألسنتهم ويحرفون المقصود وينقلونه إلى المكروه من معنييه.

وحتى إذا صح هذا التأويل القائل بوجود القصد السيء المتمثل في تحميل العبارة أسوأ مدلولاتها، وحتى إذا ظهر هذا التأويل على غيره من التأويل، فإنه لم يذكر في القرآن معنى من معاني الحمق - وإن بطريقة غير مباشرة -، وغاية ما هنالك أن الذين لم يصدقوا الرسول راموا سبه وأرادوا إلحاق الأذى به في مكر وختل وتخلف، فكانوا يوجهون المعنى بينهم وبين أنفسهم الوجهة السمجعة. ومهما يكن نوع التأويل فإن النتيجة كانت

(4) لسان العرب، مادة رعن.

(5) لسان العرب، مادة رعن.

واحدة وهي أن الله كره للمؤمنين أن يقولوا تلك اللفظة لنبيه، فزجرهم عن استعمالها وأمرهم أن يستبدلوا بعبارة أخرى لا مجال فيها للبي والتحريف.

الآن وقد انكشف المغطى واتضح أن القرآن لا ذكر فيه للحق أو لبعض معانيه حق البحث عن إمكانية تعرضه للحمقى أو الحمقوات. وهنا أيضاً لا يعثر الباحث على ذكر لهذه الفئة إلا ما كان في سورة النحل⁽⁶⁾ من التلميح إلى امرأة قال عدد من المفسرين في تفاسيرهم إنها حمقاء أنحت على غزلها بعد أن أحكمته فجعلته أنكاثاً. قال الذين صدقوا بحقيقة وجودها في الواقع إنها خرقاء معروفة⁽⁷⁾ كانت بمكة، فذكروا إسمها ونسبها ووصفوا طول مغزلها ونوع صنارتها وحجم فلكتها وتحدثوا عن طبيعة ما اعتادته في عملها فقالوا: «كانت تغزل هي وجواربها من الغداة إلى الظهر ثم تأمرهن فينقضن ما غزلن»⁽⁸⁾.

وقال آخرون: «إنما هو مثل ضربه الله لمن نقض العهد فشبهه بامرأة تفعل هذا الفعل»⁽⁹⁾ واعتبروا - بما ذهبوا إليه من التأويل - وجود هذه المرأة غير واقعي، وقدرُوا أن القرآن ذكر ما ذكر على سبيل التمثيل تجسيماً للمفهوم وتقريباً للمعنى. «وسواء كانت بمكة امرأة تنقض غزلها أم لا»⁽¹⁰⁾ فإن العبرة بالمثل وما يقود إليه، والمهم أن الله نهى عباده عن نقض الأيمان بعد توكيدها وأمر بوفاء العهد ممثلاً ناقض ذلك بنقض غزلها من بعد إبرامه.

فإن رجح التأويل الثاني، فإن القرآن خال خلواً تماماً من ذكر كل أحقق أو حمقاء. وحتى إذا ظهر التأويل الأول فإن هذه المرأة لم تذكر مقصودة لذاتها باعتبارها خرقاء، وإنما ضرب المثل بجانب محدد من أفعالها وهو جانب التراجع والنقض. وهذا سلوك لا يختص به الحمقى دون غيرهم من سائر الناس، فكم من شخص يظهر بمظهر من يبني بناء صالحاً حتى إذا استحکم هدمه، وينجز عملاً نافعاً حتى إذا اكتمل نفسه من أسه ولم ينتفع به وقد غدا النتاج هباءً وذهب المجهود باطلاً.

والحاصل مما تقدم احتمالان ذهبت إلى كل واحد منهما طائفة من المفسرين

(6) سورة النحل، الآية 92.

(7) جاء في «جامع البيان في تفسير القرآن» للطبري: «وقيل إن التي كانت تفعل ذلك امرأة حمقاء معروفة بمكة» (14: 111). وجاء في الكشف للزمخشري: «قيل هي ربيعة بنت سعيد بن تميم، وكانت خرقاء اتخذت مغزلاً قدر ذراع وصنارة مثل أصبع وفلكة عظيمة على قدرها (2: 426).

(8) الزمخشري، الكشف، 2: 426.

(9) الطبري، جامع البيان، 14: 111.

(10) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 2: 584.

أولهما أنه لا ذكر إطلاقاً للحق أو لأحد معانيه كما لا ذكر للحق سوى كانوا من الرجال أو النساء، وثانيهما - وهو غير بعيد من الأول بل راجع إليه - أن معنى الحق أو شخص الحقاء - إذا صح أنهما وردا فعلاً - ذكرا ذكراً خاطفاً معزولاً وسيقا سيقاً غير مباشر.

وفضلاً عن ذلك فإن ما ذكر لم يورد ليستقر بالكتاب بل ليلفظ ويقصى، فلم يسق ما قد يوحى بالرعوة إلا ليمح ويبتذ من لغة المؤمنين نبذاً لا رجعة فيه، ولم يرد ما يمكن أن يكون صورة لحقاء مكة إلا ليكون مثلاً سلبياً منفراً نهي المؤمنين عن التشبه به نهياً صريحاً لما يصم ذلك السلوك من صبغة العبث والخلو من كل معنى.

وهكذا فإن فئة من جنس فئة الحمقى لا يمكن أن تجد في القرآن موطناً لأنه لا صلة مباشرة لها بمضامين الكتاب الأساسية ولا علاقة متينة لها بمواضيعه الخطيرة الجلية التي عبر عنها أهل الذكر بمصطلح «الضروريات»⁽¹¹⁾ وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

كما أنه لا مساس لمثل هذا الموضوع لا «بالحاجيات»⁽¹²⁾ التي لا يستقيم نظام الحياة إلا بها ولا بما يسمى «بالتحسينيات»⁽¹³⁾.

وهكذا يقف القرآن من الحمقى وما يتصل بهم موقفاً طبيعياً من جهة ترفعه عن بسيط المواضيع وثانوي الجزئيات من ناحية وزخوره بجليل المعاني ونيل المفاهيم وخطير العبر من ناحية ثانية. وهذا العامل وحده كاف لجعل مواضيع الكتاب تنماز عن حفل الرعوة والغباوة امتيازاً لا سيما أن صنف الحمقى لا علاقة له تذكراً بالمقاصد الشرعية الثلاثة على اختلاف درجاتها وهي التي عني بها القرآن عناية متفاوتة الأهمية.

ولعله من الطبيعي أيضاً ألا يلتفت القرآن إلى الموق والمائقين وقد حفل بالعقل - وهو أحد الكليات الخمس - فكزمه والعاقلين تكرماً وشرفه والمبصرين تشريفاً.

(11) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، 2: 5.

(12) ومعناها «أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بغوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لم يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات والعداات والمعاملات والجنائيات». (الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، 2: 5).

(13) ومعناها «الأخذ بما يليق من سحاسن العبادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق» (الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، 6: 2).

ولما كانت الأشياء والظواهر والقيم تتميز إذا قيست بأضدادها كان لحضور العقل من جهة ولتمجيده من جهة ثانية دلالة ضمنية حاسمة فيها إقصاء للحق وما إليه بصفته نقيض العقل وعنوان الكساد والضعة. لذلك أضحي من اليسير تقريب هذا الموقف من الفكرة القائلة بأن أبعد الناس من الله الأحق⁽¹⁴⁾، وهكذا فإذا كان من الله بعيداً صار تبعاً لذلك من العسير أن يكون له بكتابه نصيب.

ذلك ما كان من أمر الحق، أما موضوع الجنون فإنه - إذا قيس به - أربى ذكراً وأكثر تردداً⁽¹⁵⁾ وأوضح صياغة في السور المختلفة مرات وفي السورة الواحدة⁽¹⁶⁾ مرات أخرى.

على أنه تجدر الإشارة إلى أنه وقع الاختلاف في تأويل عدد من العبارات في آيات معلومة⁽¹⁷⁾، وينتج عن ذلك أنه إذا ظهر هذا التفسير صار المعنى الجملي داخلاً حيز هذا البحث، وإذا صح ذلك التفسير أصبح المدلول خارجاً عن حدود الموضوع فانقصمت الصلة بينهما انفصاماً تاماً. وقد انطبق هذا التباين في التأويل على أربع آيات ترددت فيها عبارات «مسحرين» و«سعر»⁽¹⁸⁾. وفي الجملة حثّلت العبارتان معاني الجنون

(14) جاء في بعض المؤلفات أن الرسول ﷺ قال: الأحق أبغض الخلق إلى الله تعالى إذ حرمه أمر الأشياء عليه وهو العقل. (الابشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1: 16).

(15) ذكرت صفة الجنون في أربع عشرة سورة وترددت في عشرين آية: سورة الأعراف، الآية 184 - سورة الحجر، الآية 6 - سورة المؤمنون، الآيات 25 و 70 - سورة الفرقان، الآية 8 - سورة الشعراء، الآية 27 - سورة سبأ، الآيات 8 و 46 - سورة الصافات، الآية 36 - سورة الدخان، الآية 14 - سورة الذاريات، الآيات 39 و 52 - سورة الطور، الآية 29 - سورة القمر، الآية 9 - سورة القلم، الآيات 2 و 6 و 51 - سورة التكويد، الآية 22. واستثنيت أربع آيات اختلف المفسرون في تأويل عبارتين وردتا في سورتين: سورة الشعراء، الآيات 153 و 185، وسورة القمر، الآيات 24 و 47.

(16) ذكرت صفة الجنون مرتين في كل من سور «الإسراء» و«المؤمنون» و«سبأ» و«الذاريات»، وتكررت ثلاث مرات في سورة القلم.

(17) سورة الشعراء، الآيات 153 و 185 - وسورة القمر، الآيات 24 و 47.

(18) رأى بعض المؤلفين أن «سعر» جمع لسعر وهي النار (الطبري، جامع البيان، 24: 59). (الزمخشري، الكشاف، 4: 39) وقال قتادة فيما ذكره الطبري إن المعنى هو العناء والعذاب (الطبري، جامع البيان، 59: 24). وذهب الزمخشري إلى أن لفظة «سعر» تعني الجنون واستشهد على ذلك بقول العرب «ناقة مسعورة»، وأورد تأكيداً لذلك البيت التالي [من الطويل]:

كأن بها سعراً إذا العيس هزها ذميل ولرخاء في السير متعب
الزمخشري، الكشاف، 4: 39). وفي الآية 47 من سورة القمر رأى المفسرون عين ما رآه الطبري في تفسيره لسعر وهي أنها جمع لسعر، غير أن الفارسي أنفرد بتأويله المخصوص فذهب إلى أن المعنى هو أن المعجورين في ضلال وجنون (لسان العرب، مادة سعر). أما عبارة «المسحرين» فقد وردت في آيتين من=

تارة وأولت أطواراً أخرى تأويلاً أبعد ما يكون من ذلك الحقل الدلالي. فكان أن اختلف التفسير من مفسر إلى آخر وتكاثرت التأويل أحياناً عند المفسر الواحد وقد يبدي رأيه في المتوجه الأرجح وقد لا يبديه مكتفياً بعرض الروايات المختلفة.

ولعل الأخلق - أمام تعدد معاني العبارة الواحدة⁽¹⁹⁾ - وتوجه كل مفسر متجهاً معيناً - أن يستغني المرء عن هذه المواطن الزلوقية وذلك لاحتمالات الطعن في المذهب التأويلي الذي يتخذ البحت مركزاً ومنطلقاً دون غيره من المذاهب.

ومما يشجع على ذلك الاستغناء أيضاً توفر المادة⁽²⁰⁾ التي اتفق على معانيها المفسرون ذلك أنه وقع في عدد غير قليل من الآيات تقارب بل انسجام بين المؤلفين أخرج المعنى المقصود مخرجاً واضحاً يفني بالحاجة ويغني عن الالتجاء إلى ركوب المزالق.

على أن الجنون - وإن تواتر ذكره في الكتاب - لا يعني أنه غدا من المواضيع المركزية التي تطرق لذاتها عادة فتتناول بالعرض والتحليل وتخصص من جميع جوانبها ثم تقوم وتقتيد بالقيود وتضبط بالأحكام.

وفضلاً عن ذلك فإنه لم يعرض بصفته ظاهرة من الظواهر المستقلة ولا سبق باعتباره مرضاً من الأمراض، بل جاء ذكره عرضياً أو يكاد.

كذلك لم يورد على أنه صفة موضوعية بل وقع تناوله باعتباره تهمة وجهها طرف

= سورة الشعراء. وقد اختلف أهل التأويل في تأويل معناها. ذكر الطبري أن مجاهدًا وقادة قالوا إن المسحورين المقصود بها المسحورون وهم الذين سحروا كثيراً حتى غلبوا على عقولهم (الطبري، جامع البيان، 63: 19).

وقال آخرون إن معناه: إما أنت من المخلوقين، وقد ذهب ابن عباس هذا المذهب، ومال إلى ذلك الطبري وقال: «والصواب من القول في ذلك عندي القول الذي ذكرته عن ابن عباس أن معناه أنت من المخلوقين الذين يملئون بالطعام والشراب مثلاً». (الطبري، جامع البيان، 19: 63).

(19) ذكر الطبري أن أهل المعرفة بكلام العرب اختلفوا في مآتي معنى المسحورين، فكان بعض أهل البصرة يقول: «كل من أكل من أنس أو دابة فهو مسحور وذلك لأن له سحراً يقرى ما أكل فيه واستشهد على ذلك بقول لبيد [من الطويل]:

فإن تسألني فيم نحن فلإننا عصفير هذا الأنام المسحور
وقال بعض نحويي الكوفيين نحو هذا غير أنه قال أخذ من قولك انتفخ سحر ك أي إنك تأكل الطعام والشراب فتسحر به وتعلل وقال معنى قول لبيد من هذا الأنام المسحور، من هذا الأنام المعطل المخدوع، قال ويروى أن السحر من ذلك لأنه كالخدبة (الطبري، جامع البيان، 19: 63).

(20) وقع الاكتفاء بعشرين آية، وهي الآيات التي سبق تحديدها.

قرن المعجنون في عدد من الآيات بالمعلم⁽³⁵⁾ أو الشاعر⁽³⁶⁾ أو الساحر⁽³⁷⁾ أو الكاهن⁽³⁸⁾. وغير خفي أن هؤلاء جميعاً ليسوا بأناس عاديين لا من حيث الطاقة الذهنية ولا من حيث القيمة الاجتماعية.

وقد قرن المعجنون مرة واحدة بصفة من اختلق كلاماً ونسبه إلى الله قائلاً إنه أوحى به إليه⁽³⁹⁾. وحتى في هذه الحالة فإنه إذا وقع غض النظر عن محتوى الاختلاق الأخلاقي وقيمة المفترى الاجتماعية، فقد أسندت إليه قيمة لا تجحد لأن مثل هذه الصفة - من حيث الإدراك - تتطلب حداً أدنى من الخيال وقوة ذهنية غير عادية أيضاً يتمكن بها صاحبها من تغيير الواقع على مستوى التصور وإيهام غيره بخلافه بإخراج ذلك إخراجاً مقبولاً مساعداً في الغالب مقنعاً في عدد من الحالات.

أما إذا خلص المرء إلى باقي القرائن المتقدمة فإنه يلاحظ أن من توفرت فيه إحداها إمتاز عن غيره بملكة أو مهارة أو قدرة.

فالمعلم هو من لقن مبادئ وأصولاً ومعلومات فأصبح عارفاً بأشياء وظواهر وقوانين لا يهتدي إليها عامة الناس، والشاعر هو من ملك نصيباً من العلم والفطنة يمكنه من تعاطي منظوم القول والتزام قوانينه المتشعبة والإبداع فيه، سواء كان ذلك بقدرته الخاصة أو بما سخر له من كائنات وأرواح تساعد أو تقوم بذلك العمل بدلاً منه، والشاعر هو الناطق بالأقوال الصائبة التي لا ترد وقد جاء في الحديث «إن من الشعر لحكمة»⁽⁴⁰⁾.

والساحر هو الذي يصرف الشيء عن حقيقته إلى غيره، وهو صاحب البيان يستميل بفطنته القلوب ويرضي الساخط ويستنزل الصعب. وقد جاء في بعض كتب اللغة أن الساحر معناه العالم⁽⁴¹⁾. وقال المفسرون إن الساحر كان عند قوم موسى نعتاً محموداً، وكان السحر علماً مرغوباً فيه، فإذا قيل يا أيها الساحر حمل على معنى التعظيم له⁽⁴²⁾.

أما الكاهن فيحتاج في كهنته إلى فطنة ودقة نظر لأنه «يتعاطى الخبر عن

(35) سورة الدخان، الآية 14.

(36) سورة الصافات، الآية 36.

(37) سورة الذاريات، الآيتان 39 و52.

(38) سورة الطور، الآية 29.

(39) سورة سبأ، الآية 8.

(40) لسان العرب، مادة شعر.

(41) لسان العرب، مادة سحر.

(42) لسان العرب، مادة سحر.

الكائنات في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار»⁽⁴³⁾، ومن الكهنة من «يزعم أن له تابعاً من الجن ورياً يلقي إليه الأخبار»⁽⁴⁴⁾ ومنهم من يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله»⁽⁴⁵⁾. ومهما يكن سبب درايته ومصدر علمه فقد اختص بالمعرفة واستأثر بالرؤيا.

وهؤلاء الذين تقدم ذكرهم يجمعهم العلم وتوخذ بينهم المعرفة. وهكذا يتضح أن المجنون إذا أحل في سياقه قرن بصفات اجتمعت فيها الدراية والتمكن والموهبة فيكتسب سلطاناً يحله محلاً رفيعاً، ذلك أنه ليس المعلم كالمحرم ولا المتعلم كالأمي ولا الآخذ بطرف من العلم كالجاهل به.

وهكذا يتبين من السياق إنه لا شيء يلحق التهجين بالمجنون ولا شيء ينقص من إنسانيته بل العكس هو الصحيح، فقد أسندت إليه قدرات ذهنية وملكات توليدية ومهارات تحويلية رفعت بطنه شك إلى مقام أرقى من مقام الإنسان العادي. وربما ظهر في بعض الأحيان ميّزاً حتى على الأسوياء إذ هو الموهوب المبصر الناطق بالحكمة، الممتنّب بما في بطون الغيب. وماتى ذلك أمران قد يفترقان وقد يأتلفان في الشخص الواحد، فلما أن تكون له طاقة ذهنية متصلة فيه يكون بها متفوقاً متميزاً، وإما أن تحل به طاقة إضافية حادثة تصله - على نحو من الأنحاء - بعالم علوي مشحون بالأغزاف والأسرار، وتتم الصلة - فيما يعتقد - عن طريق أحد الكائنات⁽⁴⁶⁾ التي تربط بين المرئي والمحجوب.

(43) لسان العرب، مادة كهن.

(44) لسان العرب، مادة كهن.

(45) لسان العرب، مادة كهن.

(46) هو حسب الأحوال والاعتقادات شيطان أو جنّي أو تابعة أو رثي. قال اللّيث في الرثي «الرثي جنّي يتعرض للرجل بربه كهانة وطياً» (لسان العرب، مادة رأى). وقيل في هذا الموضوع أيضاً: «ومن مذاهب العرب أن لكل شاعر شيطاناً يلقي إليه الشعر» (بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب للألويسي: 2: 365). وجاء في «محاضرات الآداب ومحاورات البلغاء» للراغب الأصبهاني: «ادعى كثير من فحول الشعراء أن له رثياً يقول الشعر بغيه وله إسم معروف» واستشهد المؤلف على ذلك بأبيات لثلاثة شعراء (4: 628 - 632). وورد في الحيوان للجاحظ أن من الناس من له رثي من الجن (6: 203 - 206) وتحدث صاحب المؤلف ذاته عن شياطين الشعراء (6: 225 - 229).

الفصل الرابع

الحق والجنون في السنة

وعند الفقهاء

لم تعرض السنة⁽¹⁾ النبوية الشريفة لموضوع الحق بصفته ظاهرة حرية بأن تطرق عرضاً وتحليلاً وتقويماً، ولم تتناوله باعتباره وضعاً يستدعي جعله من الضوابط التشريعية المحددة لما يلائم من أحكام وما يناسب من أوجه التعامل.

ومن غير العسير الجزم أن عبارة الحق وما إليها من المعاني لم تجر على فم الرسول، وما شذت عن هذه القاعدة إلا تلك الملاحظة الخاطفة التي نعت بها النبي عينية بن حصن حين وصمه «بالأحمق المطاع» على حد ما ذكرت بعض كتب الأدب⁽²⁾ على أنه ورد في مسند ابن حنبل حديث هذا نصه: «أربعة يوم القيامة رجل أصم لا يسمع شيئاً ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في فترة، فأما الأصم فيقول رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئاً، وأما الأحمق فيقول رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبر، وأما الهرم فيقول رب لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئاً، وأما الذي مات في الفترة فيقول رب ما أتاني لك رسول فياخذ موثيقهم ليطنعنه فيرسل إليهم أن ادخلوا النار. قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاماً»⁽³⁾.

عبر ان ذا الحديث - على حين ورد في هذا المسند المعروف باشماله على عدد

(1) المقصود بالسنة كل ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير. وهي عند الأصوليين: كل ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية بما ليس بمثل ولا هو معجز ولا داخل في المعجز. على أن السنة القولية هي التي كانت الأساس - في هذا الباب - لأهم ما استقرى واستنبط.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 253، الثعالبي، لطائف المعارف، 103.

(3) مسند ابن حنبل 4: 24.

(4) دأب علماء الحديث على اعتبار صحيح البخاري وصحيح مسلم وموطأ مالك خالية من الأحاديث الضعيفة ولا وجود فيها إلا للأحاديث الصحيحة. أما كتب الحديث الموسومة «بالسنن» فأغلب ما حوته أحاديث سنة لكن فيه أحاديث ضعيفة. وأما مسند ابن حنبل فمحلّه من كتب الحديث هو المحل الأخير.

من الأحاديث الضعيفة - لم يذكر لا في الصحاح ولا في السنن⁽⁴⁾.
 وفضلاً عن ذلك، فعبارة الأحمق - وقد أخلت ذلك المحل وأوردت في ذلك السياق - لا توحي بالغفلة أو الرقاعة أو ما يتصل بهما، بل تدل الدلالة الواضحة على المجنون، فقد تحدث حديثاً المعتذر فقال يصف حالته: «والصبيان يحذفوني بالبرء»⁽⁵⁾. وهذه الصورة من ألف الصور التي يخرج فيها المجنون وقد ولع به الصبيان متابعة وعبثاً وأذى.

ومما يؤكد أن المقصود بالأحمق إنما هو المختل أن يسقط عنه العقاب يوم الحساب وفقاً للأحكام المنطبقة على وضع المعاتية.
 وهكذا لم يطرق الرسول موضوع الحمق ولا ذكر الحمقى بوجه من الوجوه إلا ما كان من تلك الملاحظة الموجزة العابرة التي لم تستقر بكتب الحديث، فكان النبي بذلك في أوفق انسجام مع استغناء القرآن عن هذا الباب.

أما الجنون - فبخلاف ذلك - موضوع غنيت السنة بجوانب منه خطيرة⁽⁶⁾ فقام فيها وإضح المعالم والحدود إذ تناولته بالطرق في غير مناسبة فأرسلت في شأنه الأحكام، منها المقيد المتصل بحيز دون آخر ومنها المطلق المنسحب على كل أمر. فمن الأخبار المذكورة في كتب الحديث المختلفة أن أحد بني أسلم «جاء النبي ﷺ فاعترف بالزنا فأعرض عنه النبي ﷺ حتى شهد على نفسه أربع مرات»⁽⁷⁾. حينئذ سأله النبي ﷺ قائلاً: «أبك جنون»؟⁽⁸⁾، وفي رواية أخرى سأل عنه قومه فقال: «أبه جنون»؟⁽⁹⁾. والمهم أن السؤال المتقدم - سواء في صيغته الأولى أو الثانية - قد اعتبر دليلاً على أن المجنون لا يعتد باعترافيه، واستنتج أن إقرار الموسوس غير جائز⁽¹⁰⁾. وقد وقع الاستناد إلى قول الرسول «الأعمال بالنية ولكل امرئ ما نوى»⁽¹¹⁾

(5) مسند ابن حنبل 4: 24.

(6) تناولت جملة من الأحاديث مواضيع أخرى مثل التعوذ من الجنون وتسويته بلأبي الجذام والبرص، ورقيا المجنون بفاتحة الكتاب، وتجنيب المجانين المساجد (انظر على التوالي مسند ابن حنبل 3: 192؛ وسنن أبي داود، طب 19، وسنن ابن ماجه، مساجد 5). غير أن هذه المواضيع لم يقع اعتمادها في البحث لأنها ثانوية بالنسبة إلى وضع المجنون من الناحية التشريعية إضافة إلى أنه من غير المؤكد كون الأحاديث الحاملة لها صحيحة.

(7) صحيح البخاري، حدود 25.

(8) صحيح البخاري، حدود 25.

(9) صحيح مسلم، حدود 22.

(10) صحيح البخاري، طلاق 11.

(11) صحيح البخاري، طلاق 11.

فاستنتج عدد من الصحابة أن المجنون لا طلاق له شأنه في ذلك شأن السكران⁽¹²⁾.

وفي خبر آخر أتى عمر بن الخطاب بمجنونة قد زنت فاستشار فيها أناساً ثم أمر بها أن ترجم. ولما مر بها علي بن أبي طالب وأخبر بأمرها اعترض على عمر وقال له: «إن هذه مجنونة بني فلان، لعل الذي أتاها أتاها وهي في بلائها»⁽¹³⁾ واحتج بالحديث ذي الصبغة العامة ألا وهو: «رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المعتوه حتى يبرأ»⁽¹⁴⁾. عند ذلك تراجع عمر وأرسل المجنونة وجعل يكبر⁽¹⁵⁾ اغتباطاً بالنجاة من الغلط.

وهكذا لا يحل المجنون فلا يجرم إذا زنا⁽¹⁶⁾ ولا يقطع إذا سرق⁽¹⁷⁾ ولا يقتص منه إذا قتل إذ ليس على مجنون قود⁽¹⁸⁾.

وهذه الأحكام إنما ثبتت بالسنة إذ لم يدل عليها نص من القرآن، وفي هذا الباب لم تأت السنة للقرر وتؤكد حكماً جاء في القرآن أو لتبينه وتشرحه ولا جاءت ليستدل بها على النسخ بل جاءت «منشئة حكماً سكنت عنه القرآن»⁽¹⁹⁾.

وقد عكف الأصوليون على ما جاء في هذا الباب من السنة فأخذوا يدرسون مجمل أحكامه ويستنبطون مقاييس إجرائية ويعملون وجوه تطبيقه حتى قادهم مساعهم هذا إلى البدء بتحديد الجنون فأروه اختلالاً في العقل ناشئاً عن سبب من الأسباب مانعاً جريان الأفعال والأقوال على النهج الصحيح إلا نادراً⁽²⁰⁾.

واجتهدوا في إحلال الجنون محله من العوارض فألفوه من عوارض الأهلية السماوية لأن الشخص لا اختيار له فيه ولا اكتساب⁽²¹⁾، ونظروا إلى ما ينتج عنه فوجدوه مسقطاً لكل العبادات لأنه ينافي القدرة التي بها يتمكن الشخص من إنشاء

(12) صحيح البخاري، طلاق 11.

(13) سنن أبي داود، حدود 17.

(14) سنن أبي داود، حدود 17.

(15) سنن أبي داود، حدود 17.

(16) صحيح البخاري، حدود 22.

(17) سنن أبي داود، حدود 17.

(18) موطأ الإمام مالك، عقول 3.

(19) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 252.

(20) عبد الله بن مسعود المعروف بصدر الشريعة، التوضيح في حل غوامض التنقيح، 3: 161.

(21) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 176.

العبادات على النهج الذي اعتبرته الشريعة⁽²²⁾ وهو «أداؤها بنية مع قوة البدن والعقل»⁽²³⁾. وينتج عن ذلك أن المجنون غير مكلف لأن من شروط التكليف أن يكون المكلف قادراً على فهم دليل التكليف، وهو خطاب «وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، والقدرة على الفهم تكون بالعقل لأن العقل هو أداة الفهم والإدراك، وبه يمكن الامتثال»⁽²⁴⁾.

وهكذا ينتفي وجوب الأداء بانتفاء القدرة، وبانتفاء وجوب الأداء ينتفي الوجوب نفسه وذلك سواء كان المجنون مطبقاً أو غير مطبق، ولا تجب بناء على ذلك صلاة ولا صوم ولا حج، ولا يلزم المجنون نذر ولا كفارة بين ولا إقرار⁽²⁵⁾.

والمجنون أيضاً مسقط للعقوبات البدنية أياً كانت أسبابها ودرجاتها، على أن المجنون يؤاخذ بضمائم الأفعال دون الأقوال، لذلك تثبت في ماله المغارم ضمائماً لما يتلفه وجبراً لما يرتكبه⁽²⁶⁾.

وألحق الجمهور بذلك وجوب الزكاة في ماله خلافاً لأبي حنيفة، كما اتفقوا على أن المجنون لا يدخل في القسامة وأن أمور ماله مفوضة إلى وليه شأنه في ذلك شأن الصبي⁽²⁷⁾.

وحالة الجنون - إضافة إلى ما تقدم - لا تنافي الذمة ولا أهلية التملك، فقد تواطأت كلمتهم على أن المجنون يرث ويملك ويثاب⁽²⁸⁾.

وقد ذهب عدد من الأصوليين في تصنيف الجنون مذاهب، فللحنفية مثلاً تقسيمات مفصلة، لكنها ليست محل اتفاق بينهم، فهو عندهم معتد وغير معتد وكل منهما إما أصلي وإما طارئ. وليس للامتداد ضابط عام إذ يختلف باختلاف العبادات، فهو في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة بساعة عند أبي حنيفة وأبي يوسف أو بصيرورة الصلوات سناً عند محمد بن الحسن، والامتداد في الصوم أن يستغرق شهر رمضان ليلة

(22) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 176.

(23) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 177.

(24) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 165.

(25) الملا خسرو، مرآة الأصول 2: 439.

(26) عبد الله بن مسعود المعروف بصدر الشريعة، التوضيح في حل غوامض التنقيح، 3: 161، 162، 166.

(27) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 127.

(28) عبد الله بن مسعود المعروف بصدر الشريعة، التوضيح في حل غوامض التنقيح، 3: 163. سعد الدين بن

مسعود الفتازاني، التلميح على التوضيح، 3: 163.

ونهاره. ويرى البعض الآخر أن القضاء غير واجب إذ الليل ليس بمحل للصوم، لذلك فالجنون والإفاقة فيه سواء.

وفي الزكاة يتحقق الامتداد باستغراق الحول كله، ويكفي عند أبي يوسف استغراق أكثر الحول لسقوط الزكاة⁽²⁹⁾ إذ يقام الأكثر مقام الكل تيسيراً وتخفيفاً⁽³⁰⁾.

وقد رتبوا - استناداً إلى هذا التقسيم - أن الجنون إذا كان ممتداً أسقط وجوب العبادات فلا تشغل بها ذمة. وأما إذا كان غير ممتد فإنه إذا كان طارئاً بعد البلوغ «لا يسقط العبادات قياساً على النوم والإغماء»⁽³¹⁾ ويجب تبعاً لذلك القضاء لعدم الحرج. وإذا كان أصلياً كان عند أبي يوسف مسقطاً وعند محمد بن الحسن غير مسقط⁽³²⁾.

أما الإمام الشافعي وزفر فكان مذهبهما في هذه المسألة راغب عن الدقائق مائل إلى الإطلاق، ذلك أنهما يريان الجنون مسقطاً للعبادات كلها مانعاً لوجوبها «أصلياً كان أو عارضياً، قليلاً كان أو كثيراً حتى أنه لو أفاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى كالصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم. وكذا إذا أفاق في اليوم لم يجب عليه قضاء ما فاتته من الصلوات»⁽³³⁾.

ويبدو هذا الرأي منسجماً تمام الانسجام مع نص الحديث في بعض رواياته: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يعقل»⁽³⁴⁾.

ولم يفت الأصوليين استقراء درجة متميزة من درجات اختلال العقل أطلق عليها مصطلح «العتة»، وهو في تحديدهم «آفة» توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام⁽³⁵⁾ يشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين. وهو - وإن أدرك وميز - لا يصل

(29) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 177.

(30) عبد الله بن مسعود المعروف بصدر الشريعة، التوضيح في حل غوامض التنقيح 3: 163. سعد الدين بن مسعود الفتازاني، التلميح على التوضيح، 163 - 164.

(31) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 177.

(32) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 177.

(33) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 177.

(34) سنن أبي داود، حدود 17.

(35) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 178.

إدراكه وتمييزه إلى ما يبلغه الراشدون عادة، وهو أيضاً - وإن ضعف إدراكه وقل تمييزه - ليس مختل العقل تماماً أو فاقداً له.

وقد رأى علماء الأصول - تبعاً لذلك - أن يكون حكم المعتوه ميبأً بعض الميابة لحكم المجنون، فمثلما قرن المجنون بالصبي غير المميز⁽³⁶⁾ سَوَّى المعتوه بالصبي المميز في جميع أحكامه⁽³⁷⁾. ففي حين تنعدم أهلية أداء المجنون انعداماً تاماً لضعفه وقصور عقله تثبت للمعتوه أهلية أداء ناقصة⁽³⁸⁾ لأن هذه ثابتة «للإنسان في دور التمييز إلى البلوغ»⁽³⁹⁾.

والواقع أنهم لم يفصلوا القول في أحكامه بل ركنوا إلى الإحالة على أحكام الصبي غير المميز وتمثل إجمالاً في أن يسقط عنه «ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصلاة والصيام وسائر العبادات، فإنها تحتمل السقوط بأعذار، ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كفريضة الإيمان، فإنه فرض دائم»⁽⁴⁰⁾.

أما من حيث التصرفات فتصح منه «مباشرة التصرفات التي لا ضرر فيها كقبول الهبة والصدقة»⁽⁴¹⁾. أما التصرفات التي تحتمل الضرر والنفع فتحتاج إلى إجازة الولي⁽⁴²⁾. ومهما تكن الفروق بين وضعي المجنون والمعتوه وما ينتج عن ذلك الوضعين من أحكام متمايزة فإن تلك الفروق تظل جزئية وإن ذلك التمايز يبقى طفيفاً، فالمجنون والمعتوه كلاهما مسَوَّى بالصبي جزئياً مناظر به مدنياً إذ يعفى من كل مسؤولية تجر عقاباً بدنياً ويفوض أمر ماله إلى الولي.

والحاصل إجمالاً أن المجنون ثابت له أهلية الوجوب، فهو صالح لتلقي الحقوق والالتزام بالواجبات⁽⁴³⁾، ودلالة ذلك أن المجنون إنسان كامل الإنسانية. أما أهلية الأداء فمنعدمة لأن المجنون يعفى من الواجبات الدينية وترفع عنه المسؤولية الجزائية⁽⁴⁴⁾.

(36) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 174.

(37) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 178.

(38) يبدو أن مفهوم أهلية الوجوب وأهلية الأداء من بلورة المذهب الحنفي (انظر، Raymond Charles, Le droit musulman, p 61).

(39) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 174.

(40) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 178.

(41) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 178.

(42) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 175.

(43) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 173.

(44) من الملاحظ أن الفقهاء تكلموا عن المجنون في أغلب الأبواب الفقهية لأنها تكليفية، ولا تكليف بدون عقل (انظر وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 8: 148، 113، 28، 26).

وهذا داخل في باب الرأفة به. وأما عقودة وتصرفاته فباطلة، يمنع مما يلحق به الضرر ولا يمكن إلا مما يدخل شيئاً في ملكه من غير مقابل⁽⁴⁵⁾. وهذا داخل في باب الاشفاق عليه ضماناً لمصلحته وجلباً لمنفعته.

وحتى إذا أخذت من ماله الزكاة والنفقات والضمانات فما تلك إلا واجبات لا تتعلق بفعله بل بماله أو بدمته، والولي هو الذي يتولى أدائها، ولا بد لكل حق من أن يقابله واجب.

ومما هو أدل على الرفق بالمجنون وأبلغ في التعبير عن هذا المشغل أنه «يحكم بإسلامه تبعاً لأبويه أو لإحدهما، ولا يحكم بردته تبعاً لأبويه»⁽⁴⁶⁾.

وهكذا استند الأصوليون في هذا الموضوع إلى السنة فراحوا في كل ردهة يتخيرون للمجنون الموقع المريح حتى غدا مبجلًا، وباتوا في كل مآل يتجودون له المصير المنجي حتى أضحي محظوظاً.

(45) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 175.

(46) وهبة الزحيلي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، 177.

الباب الثاني

الحق والجنون في التراث العلمي

- الفصل الأول: أسباب الحق.
- الفصل الثاني: أسباب الجنون.
- الفصل الثالث: هل للحق أدوية؟
- الفصل الرابع: أدوية الجنون.

الفصل الأول

أسباب الحمق

قد لا يستقيم أمر البحث عن أسباب الحمق بدون استكشاف أضربه، إذ لكل لون من ألوانه ولكل دركة من دركاته جملة من المسببات مخصوصة. ومن اليسير أن يلاحظ المرء أن الحمق أنواع، فمنه ما كان مجبولاً في الطباع، مولوداً ولادة الشخص لا يكاد يفارقه أو ينزاح عنه، ومنه ما يعتري الفرد لعلّة من العلل فتنتابه الغفلة في فترات متقاربة أو متباعدة - وقد كان منها عارياً - ويركبه البله بعد صفاء ذهن ركوباً متصلاً أو متقطعاً حسب الأحوال أو تبعاً للأشخاص. ومنه ما يلم بالإنسان من حوادث طوارئ تخبره من طوره المألوف وحالته المعهودة فلا يلبث أن يعود إلى سالف عهده وقديم سمته ما إن تزول آثار تلك الأحداث وما أكثر ما تكون جليلة شديدة الوقع.

فمن أسباب ذلك ما اعتبر وراثياً، يقال أحرق الرجل والمرأة حينما يلدان الحمقى، وتنتع المرأة بأنها محرق وتوصف بأنها محمقة عندما تلد الحمقى⁽¹⁾. أما إذا كان من عاداتها أن تضع المواليد المائتين فتوصم بأنها محماق وكأنها تكثر من هذا النوع من الولدان وتبالغ في ذلك على غرار ما تدل عليه صيغة الكلمة⁽²⁾.

ويقابل هذا المفهوم مفهوم الإنجاب، يقال أنجب الرجل والمرأة إذا ولدا ولداً نجيباً⁽³⁾، ويقال للمرأة منجبة أو منجباب⁽⁴⁾ حسب تواتر ولاداتها.

(1) لسان العرب، مادة حمق.

(2) محماق على وزن مفعال، وهي صيغة مبالغة، والمحمقاق التي عاداتها أن تلد الحمقى (المجاحظ، البيان والتبيين، 1: 185).

(3) لسان العرب، مادة نجب.

(4) منجباب على وزن مفعال، وهي صيغة مبالغة، وامرأة منجباب: ذات أولاد نجباء (لسان العرب، مادة نجب).

ويوجد من المعاني ما هو أكثر وضوحاً من معنى الإنجاب⁽⁵⁾ واشد مقابلة لمفهوم المحقق: إنه المحكم، وهو الذي ينبج الحكماء⁽⁶⁾.

وليست فكر ولادة الحمقى مقصورة - في تداولها - على بطون المعاجم، فقد تحدث ابن حبيب عن عبد الدار بن قصي بن كلاب فذكر أنه كان «مضعوفاً»⁽⁷⁾ لم ينل من الثروة والشرف ما ناله إخوته وقال في أثناء ذلك إنه «كان من منجبي الحمقى»⁽⁸⁾.

وجاءت في الأثر أيضاً بعض القصص مؤكدة رسوخ الفكرة نفسها، ذلك ما أورده الجاحظ، وهو يتحدث عن لقمان وأخته وابنهما، فقد كان لقمان منجباً محكماً وكانت أخته محقة، وكذلك كان زوجها. فارتأت أن تستوهب إحدى زوجات أخيها لقمان ليلتها، ولما وافقتها زوجة لقمان باتت في مضجعها ليلة طهرها، فوقع عليها - وهو لا يعلم - فأحبها بلقيم، فجاء لقيم بن لقمان محكماً، وكان شأنه معظماً في النباهة والقدر وفي العلم والحكم⁽⁹⁾. وقد قال النمر بن تولب في ذلك أبياتاً سجل بها هذه الحادثة وذكر أطوارها⁽¹⁰⁾. وهي صريحة في التنبيه إلى دور التناسل في ولادة الحمقى وإنجاب النجباء، فمن المحقق يأتي الحمقى ومن المحكم يخرج ذوو النباهة والحكم.

ولعل هذا المعنى غير بعيد مما أجاب به عبيد الله بن زياد بن أبيه مخاطباً وقد استحقمه، ذلك أنه قال له: «يرحم الله عمر، كان يقول: لم يقم جنين في بطن حمقاء تسعة أشهر إلا خرج مائثاً»⁽¹¹⁾ فجعل غباوة ابن الحمقاء أمراً محتوماً، وكأئنا الرعناء تروي

(5) الإنجاب ولادة النجباء، والرجل النجيب «هو الكريم ذو الحسب إذا خرج خروجه أبيه في الكرم» (لسان العرب، مادة نجب)، وليس في النجابة تحديد لمستوى الإنسان الذهني وإن دلت على النفاسة والسخاء والكرم والفضل.

(6) يفهم ذلك من قول النمر بن تولب [من المتقارب]:

لقيم بن لقمان من أخته فكان ابن أخت له وابنه
ليالي حققت فاستحصنت عليه فغز بها مظلماً
فأحبها رجل محكم فجاءت به رجلاً محكماً
(الجاحظ، الحيوان، 1: 22).

(7) ابن حبيب، المنطق في أخبار قريش، 220.

(8) ابن حبيب، المنطق في أخبار قريش، 220.

(9) الجاحظ، الحيوان، 1: 21 - 22.

(10) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 184.

(11) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 242.

جنينها موقاً وتشبعه بلاهه وتصيره يرشح خرفا بفعل تلك الإقامه ههنا يخرج إلى الوجود له وقد تمكنت منه البلادة وغمرته الغرارة.

وقد جاء من الشعر ما يؤيد مثل المعنى المتقدم ويجعل أساس الحق نسباً معيناً عرف منه هذا الضرب من السلالات. من ذلك قول الشاعر [من البسيط]:

أزرى بسعيك إن كنت امرأ حمقا من نسل ضاوية الأعراق محماق⁽¹²⁾
والواقع أن هذا البيت - فضلاً عن تأكيده أن مصدر حمق المخاطب المهجو إنما هو أمه لأنها لا تلد إلا أمثاله - فإنه يتطرق إلى شيء آخر اعتبره الأثر العربي علة أخرى من علل الغثارة، إنه الضوى، وهو ضعف الخلقة وفسادها⁽¹³⁾. فالرجل إذا تزوج قريبته ربما جاء الولد نحيفاً هزلاً دقيق العظم.

ولئن قصرت المعاجم الضوى على الخلقة غير المحكمة بفعل عدم إشارتها إلى غير ذلك من المعاني، فقد وسع بعض المؤلفين من حقل دلالاته فجعله أصلاً إلى الفكر، وهذا أبو حيان التوحيدي يقول - وهو يرد على الجيهاني - : «إن الضوى الواصل إلى الأبدان سار في العقول»⁽¹⁴⁾. ثم يزيد فكرته وضوحاً فيضيف إلى معنى الضعف البدني المتداول معنى الضعف الفكري، فيقول: «والعرب لم ترد بهذا إلا نقص الذهن والعقل»⁽¹⁵⁾.

ولما كانت فكرة الضوى مستقر المذمة ومدار اللائمة صارت مطردة في الأشعار وأضحى المفتخر يفتخر عند ما يسلم منها وأصبح الممدوح يمدح حينما ينقى من أوضارها قال الأسدي مفتخراً [من الطويل]:

ولست بضايو تموج عظامه ولادته في خالده بعد خالده
تردد حتى عمه خال أمه إلى نسب أدنى من السر واحد⁽¹⁶⁾
وقال قائلهم في مدح صاحب له [من الطويل]:

فتى لم تلده بنت عم قريبة فيضوى وقد يضىو رديد الأقارب⁽¹⁷⁾

(12) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 185.

(13) لسان العرب، مادة ضوي.

(14) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(15) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 95.

(16) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(17) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

يعمل في الفساد»⁽²²⁾. والمربية أو الأم «إذا لم تعرف فرق ما بين هاتين الحالتين، كثر منها ذلك الفساد وترادف وأعان الثاني الأول، والثالث الثاني حتى يخرج الصبي مائتاً»⁽²³⁾.

ذلك ما يكون في الأفراد، أما ما يكون في المجموعات، فقد التفت إليهِ مؤلفات - وإن بمقدار - ووقف بعض المؤلفين - وإن في مناسبات قليلة - على ظاهرة الحمق ففاس مقادير الشعوب وأنصاء الأمم من ذلك، فاستكشف أن المغفل يكون كذلك بمجرد انتمائه إلى عرق ما وانتسابه إلى أمة بعينها. ذلك ما وصف به الجاحظ الزنج - في مجرى حديثه عن الخطابة فقد أبرز - علاوة على مناقصهم الأخرى - إينالهم في الغفلة فقال: «والخطابة شيء في جميع الأمم، وبكل الأجيال إليه أعظم الحاجة، حتى أن الزنج - مع الغثارة ومع فرط الغباوة، ومع كلال الحد وغلظ الحس وفساد المزاج - لتطيل الخطب، وتفوق في ذلك جميع الأمم، وإن كانت معانيها أجفى وأغلظ وألفاظها أخطل وأجهل»⁽²⁴⁾. أما الصقالبة فإن الواحد منهم - ما لم يعالج علاجاً معيناً⁽²⁵⁾ - يبقى «على غثارة فطرته وعلى غباوة غريزته وعلى بلاهة الصقلية وعلى سوء فهم العجمية»⁽²⁶⁾.

والجاحظ عند وصفه للزنج أو تصويره للصقالبة يكثر من العبارات الدالة على البلاهة والموق والغفلة والحمق حتى وكأنهم لا يوسمون بغير ذلك من الصفات، بل يذهب في هذا المذهب إلى الحد الذي يجعل فيه البلاهة صفة ذاتية من صفات بعض الأمم وميسماً مميزاً من مياسمها، وكأنما «بلاهة الصقلية»⁽²⁷⁾ بلاهة مخصوصة متعارفة لشيوخها وغلبيتها. وهنا ينبغي الإشارة إلى أن هذه النقائص المذكورة في هذه الأمة أو ذكل الشعب شأنها شأن الفضائل «ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها»⁽²⁸⁾ وثم «في جملتها من هو عار من جميعها وموسوم بأضدادها»⁽²⁹⁾.

وإذا تساءل المتسائل عما يجعل الأحق أحمق بالطبيعة والسليم سليماً بالعبلة

(22) الجاحظ، الحيوان، 1: 287.

(23) الجاحظ، الحيوان، 1: 287.

(24) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 12 - 13.

(25) تمثل المعالجة في أن يخصى (الجاحظ، الحيوان، 1: 116).

(26) الجاحظ، الحيوان، 1: 116.

(27) الجاحظ، الحيوان، 1: 116.

(28) الترحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 74.

(29) الترحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 74.

لم يكذب على تعليل متداول إلا ما كان من أبي حيان التوحيدي في شرحه للمخلوق، فقد علّل أنواع المخلوق بما يغلب على القلب من حرارة وبرودة⁽³⁰⁾ ومن رطوبة ويوسة⁽³¹⁾، فإذا كانت الحرارة تدفع الإنسان إلى الشجاعة والبذل والالتهاب وسرعة الحركة والغضب وقلة الحقد وزكاء المخاطر وحسن الإدراك، فإن البرودة إذا غلبت على الإنسان كان «بليداً غليظ الطباع ثقيل الروح»⁽³²⁾. ويورد التوحيدي مرة أخرى لوناً ثانياً من التفسير لظاهرة الغفلة إذا غلبت على الإنسان فيرى أن «فرط التنبه موصول بالوحي وفرط الغفلة موصول بالبهيمية»⁽³³⁾ وأن الذكر المتصل بالتنبه «من علائق النفس العالمة»⁽³⁴⁾ وأن النسيان المتصل بالغفلة «من علائق النفس البهيمية»⁽³⁵⁾.

ولعل هذا التفسير لا يتضح وضوحاً كافياً إلا إذا أدرج في تفسير آخر أعم لماهية الإنسان ومركباته لأنه على حد القول الشائع عند الأولين «حي ناطق مائت»⁽³⁶⁾ وهو «من حيث هو حي شريك الحيوان الذي هو من جنسه، ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل ويتحلل، ومن حيث هو ناطق، هو إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشري والنور الإلهي»⁽³⁷⁾.

ومن هنا كان للإنسان أنصباء من صفات الملك وأنصباء من خصائص الحيوان، وقد ذكر بعض الباحثين عن الإنسان - فيما قاله أبو سليمان - «أنه جامع لكل ما تفوق في جميع الحيوان»⁽³⁸⁾، ولم يعد غريباً على غرار ما يرى أبو حيان التوحيدي أن تأتلف أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة في نوع الإنسان «وذلك أن الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان، والإنسان صفو الشخص الذي هو واحد من النوع، وما كان صفواً ومصاصاً بهذا النظر انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق أو خلقان أو أكثر وظهر ذلك عليه وبطن أيضاً بالأقل والأكثر والأغلب والأضعف»⁽³⁹⁾.

(30) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 158.

(31) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 159.

(32) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 158.

(33) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 153.

(34) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 154.

(35) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 154.

(36) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 112.

(37) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 112 - 113.

(38) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 43.

(39) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 143 - 144.

وما دام الإنسان مزيجاً من الملك والحيوان، فقد تغلب عليه أنصباء من صفات الملك، وقد تغمره أنصباء من أخلاق الحيوان فإذا علا في الحس فكأنه ارتقى «في وادي الحيوان الذي لا نطق له»⁽⁴⁰⁾ وابتعد من العقل لأن «الحس بعيد من العقل»⁽⁴¹⁾.

ومن هنا غذا تركيب الإنسان هو المتحكم الأساسي في درجة فطنته أو غفلته، وصارت تلك الصفة الطبيعية متمكنة حتى أن بعضهم اعتبرها غريزة، ولم يبعد أبو حيان من هذا حين رأى أن البلادة تُخلق⁽⁴²⁾ - شأنها شأن الذكاء - وأنها وإياه «كالراسخين في الطينة»⁽⁴³⁾.

وقد تلحق البلاءة الناس من جهة حالتهم المادية، ومن الأمثال ما سجل هذه الظاهرة، فقد تداولت ألسنة الناس القول إن «البطنة تذهب الفطنة»⁽⁴⁴⁾. وقد جاء في المعاجم أن البطنة هي الأشر وأن الأشر هو البطر، ومن معاني البطر شدة المرح والطفليان عند النعمة وطول الغنى⁽⁴⁵⁾، وهي أشاء لا تكون عادة إلا من الموسر حين يكره الشيء من غير أن يستحق الكراهية، فرمما نشط وتبخر وربما احتال وظلم، فالترف قد يدخل الإنسان دفعاً غير معهود وزهواً غير مألوف، وهذه حالات أقرب ما تكون من الحمق وأبعد ما تكون من الفطنة.

وإذا كان هذا المثل يستدعي بعض الشرح ويقضي شيئاً من التأويل، فإنه يوجد ما هو أوضح في تبيان أنه بقدر ما يزداد الرجل حسن حال ويرتقي في درجات الثراء ينحدر في الحمق دركات، فقد جاء قولهم «كلما ازدادت مثالة زادك الله رعاله»⁽⁴⁶⁾، وقد روي بطريقة أخرى لا تكاد تغير حتى التركيب، فقول: «زادك الله رعاله كلما ازدادت مثالة»⁽⁴⁷⁾، والمثالة هي الفضل. غير أنه لا يجوز أن يفهم من هذه العبارة في هذا المقام سوى الفضل المادي وهو الثراء، فالمعنى بغير ذلك لا يستقيم بل يصير سخافاً لأن الإنسان لا يفضل وهو أحمق.

(40) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 186.

(41) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 186.

(42) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 154.

(43) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 145.

(44) جاءت هذه القولة منسوبة إلى عمرو بن العاص (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 81).

(45) لسان العرب، مادة بطر.

(46) لسان العرب، مادة رعل.

(47) لسان العرب، مادة مثل.

وليس هذا المعنى محصوراً في الأمثال، إذ جاء ذلك في بعض المحاجات التي استعمالها التوحيدي في الرد على الجيهاني - وقد حَقَّرَ شَأْنُ العرب وعاب أحوالهم وتناول أعراضهم قائلاً إنهم «يأكلون البرابيع والضباب والجرذان»⁽⁴⁸⁾ - فأكد أن بعد العرب من الترفُّه والرفاهية هو الذي جعلهم يعلقون بالحول والقوة ويقعون على المصالح والمنافع ويأنفون المخازي ويعافون القبايح ويفزعون إلى الفكرة والفطنة⁽⁴⁹⁾، واستشهد بقولهم: «عيب الغنى أنه يورث البلادة، وفضيلة الفقر أنه يبعث الحيلة»⁽⁵⁰⁾ والواقع أن الإنسان عندما لا يشعر بالحاجة يكدر ذهنه وتحمل حيلته وتخبر فطنته فلا تنبعث فيه روح الاجتهاد ولا يحاول الاستكشاف ولا يعالج الاستنباط. فإذا كان الفقر يبعث الحاجة وكانت الحاجة تفتق الحيلة وتشحذ الذهن، فإن الغنى - في العادة - يبعث على خلاف ذلك.

ومن المسببات ما هو غير موصول بالحالة المادية بل هو متعلق بالاجتماع أو نقيضه، فقد يكتسب الفرد ما يكتسب حسب ما يتردد عليهم ويختلف إليهم من الناس. فكثرة القعود مع النساء، تولد نوعاً من الحمق مخصوصاً، إنه الرعونة بما فيها من استرخاء وهرج في المنطق. وقد وقع النهي عن استشارة كثير القعود مع النساء⁽⁵¹⁾ لضعف عقله الناتج عن ذلك التردد وذلك الاختلاف. ويظهر ذلك أيضاً في كلام المأمون عندما أجاب هارون الرشيد موضحاً الفرق بين الحمق والرعونة فقال له: «الرعونة تتولد عن النساء فتلحق الرجل من طول صحبتين، فإذا فارقهن وصاحب فحول الرجال زالت عنه»⁽⁵²⁾.

وقد يركب نفس المجلس ما يركبها من الغباوة تبعاً لموقفه في المجالس، فإذا كانت المماراة - على ما فيها - تسرع في هدم العي، فإن المساكنة تفسد البيان وتجلب الحصر، وقد شرح الجاحظ موقف زيد بن علي عندما فضَّلَ المماراة على المساكنة، فقال إن الأولى - على علاقتها - أقل ضرراً من الثانية لأن المساكنة «تورث البلدة»⁽⁵³⁾ و«تورث عللاً وتولد أدواء أيسرها العي»⁽⁵⁴⁾.

(48) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 79.

(49) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 86.

(50) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 86.

(51) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 248.

(52) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 24.

(53) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 313.

(54) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 313 - 314.

وليست نوعية الكلام المتبادل في المجالس أقل قيمة أو أنقص حظاً في تحديد ما يجنيه المجالس من غرر الفوائد أو يركبه من سوء العوائد، خاصة إذا اعتبر المرء ما اعتبره الجاحظ من أن «المعنى الحقير الفاسد والدنيء الساقط يعيش في القلب، ثم يبيض، ثم يفرخ، فإذا ضرب بجرائه، ومكن لعروقه استفحل الفساد وبزل وتمكن الجهل وفرخ، فعند ذلك يقوى داؤه ويمتنع دواؤه»⁽⁵⁵⁾.

وإذا اعتبر المرء أيضاً أن «اللفظ الهجين الرديء والمستكره الغبي أعلق باللسان وآلف للسمع وأشد التحاماً بالقلب من اللفظ النبیه الشريف والمعنى الرفیع الکريم»⁽⁵⁶⁾ صار معلوماً أن مجالسة الجفافة والحمقى تولد الرقاعة وتورث السخف، ولو كانت المجالسة لمدة وجيزة، لأن ما يتعلق بالإنسان بمجالسة أمثال هؤلاء في وقت ما لا يقدر على محوه في زمن أطول من الأول أضعافاً، وذلك لسهولة سريان الفساد ويسر ديبه إلى الفكر. وما أحسن ما قال الجاحظ عندما قال: «ولو جالست الجهال والنوكي والسخفاء والحمقى شهراً فقط، لم تنق من أضرار كلامهم، وخبال معانيهم بمجالسة أهل البيان والعقل دهرًا، لأن الفساد أسرع إلى الناس وأشد التحاماً بالطبائع»⁽⁵⁷⁾.

ولقد أكثر العرب القول في الرفيق الأحقق وحذروا من مؤاخاته⁽⁵⁸⁾ أو مصاحبته⁽⁵⁹⁾ وأجمعوا على المضرة التي يلحقها برفيقه - وإن في غير تحديد لنوعها - غير أنه يتيسر للباحث أن يقدر أن أقل مضار الأنوك وأهون أدوائه أن يسرب بحركاته الخرقاء وعباراته الهوجاء شيئاً من حمقه إلى رفيقه. وهذا الأمر وارد بل مطرد لأن العاقل كما قال أحد الفلاسفة «يضل عقله عند محاوراة الأحقق»⁽⁶⁰⁾ وشهد أبو سليمان المنطقي لهذه الفكرة ودعمها بقوله: «هذا صحيح ومثاله أن العاقل إذا خاطب العاقل فهم وإن اختلفت مرتبتهما في العقل فإنهما يرجعان إلى سنخ العقل، وليس كذلك العاقل إذا خاطب الأحقق، فإنهما ضدان، والضد يهرب من الضد»⁽⁶¹⁾.

وهذا الأمر منطبق على المجموعات انطباقه على الأفراد، فمن انتصب للعامة

(55) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 85 - 86.

(56) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 86.

(57) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 86.

(58) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 86.

(59) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 2: 187.

(60) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 90.

(61) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 90.

لا يغم منها - في أحسن الأحوال - إلا غنماً مادياً ولا يجني إلا تبذلاً وامتهاناً بعد أن يعطيها من نفسه وعلمه وعقله.

ولعل أوفق مثال في هذا المعنى مثال القاص يتعرض لجهل الجاهل ولا يقف عليه عادة إلا «رجل أبله»⁽⁶²⁾. ومثال القاص - وهو يدفع طيباً ويلقى خبيثاً - داخل في هذه المحادثة والمجالسة من ناحية، وهو من ناحية أخرى داخل في ما يعرض للإنسان من جهة ما يصنع ويمتحن، لأن ما يلحق القاص من الغفلة إنما يلحقه من جراء معاملته لمن يحيط به ويقف عليه فمن القصاص من كان مطلبه مطلب تكسب وارتزاق فارتهن ما يعرضه من قصص وما يصوغه من مواعظ وما يسوقه من أدعية بما يعجب الحلقات ويسبغه الجمهور ويستثير العامة ويدغدغ عواطفهما - وإن بلغت تلك العواطف من السذاجة منتهاهما - وما أتاه جملة من القصاص من أفعال⁽⁶³⁾ قد لا يقدم عليها حتى السببي المحرم، وما فاهوا به من أقوال⁽⁶⁴⁾ قد لا يلهج بها أكفر الكفرة وذلك خير دليل وأسطع حجة على أن القاص بعد اشتغاله بهذا الشغل زمناً لم يبق له إلا أن ينز نوكتاً ويتحلب خرقاً.

وهنا يصل الأمر إلى ما يعلق بمهنتي المهن من عيوب لا تعريهم إلا بفعل ممارستهم تلك الممارسات واحترافهم تلك الحرف، فقد ضرب المثل بالحائك في الحق⁽⁶⁵⁾، وكان هذه الصفة المذمومة لاحقة بهذا الصنف المميز وإن اختلفت الأزمنة وتباعدت الأمكنة، فلا يجد المرء بدأً من استكشاف هذه الظاهرة والوقوف عليها. وقد فطن لها الجاحظ فعلق عليها بقوله: «ألا ترى أنك لا تجد بدأً في كل بلدة وفي كل عصر للحاكة من أن يكونوا على مقدار واحد وجهة واحدة من السخط والحقم والغاوة والظلم»⁽⁶⁶⁾، بل يذهب صاحب البيان والتبيين إلى ما هو أبعد، فلا يتردد في أن يقرر أن الحاكة أقل من أن يقال فيهم حمقى وأحق من أن يعابوا بهذا العيب لأن الأحق قد ينذر منه الصواب في بعض الأحيان، وهذا ما لا يكون من الحاكة. قال الجاحظ: «والحاكة أقل وأسقط من أن يقال لهم حمقى»⁽⁶⁷⁾ «لأن الأحق هو الذي يتكلم بالصواب الجيد ثم يجيء بخطأ فاحش، والحائك ليس عند الصواب جيد في فعال ولا مقال، إلا أن

(62) التوحيد، الإنعام والمؤانسة، 1: 225.

(63) الجاحظ، الحيوان، 3: 24 - 25.

(64) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 317.

(65) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 249.

(66) الجاحظ، الحيوان، 2: 105.

(67) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 264.

يجعل جودة الحياكة من هذا الباب، وليس هو من هذا في شيء⁽⁶⁸⁾. والمؤلف إذ يقرن الحاككة بالغزالين وينزلهم إلى درك الحمق الأسفل ينكر عليهم كل مزية وكل سبق حتى في مجال مهنتهم ذاتها.

والباحث - رغم وقوفه على كثرة تشيع الحاككة حقاً - لا يعثر في ما بين يديه على السر المباشر الذي صير هؤلاء على هذا النحو من العجز، اللهم ذلك التفسير الديني ومفاده أن مريم إذ خرجت تطلب عيسى، لقيت حائكاً فسألته عن وجهة ابنها، فكذبها ودلّها على غير الوجهة الصحيحة فدعت عليه، لذلك «لا تجده إلا تائها»⁽⁶⁹⁾.

وإذا فكر المرء في طبيعة هذه الحرفة أمكن له أن يتساءل عما فيها مما يجعل الحائك ذا حماقة وجهل. أهو شبهها بمشاغل النسوة؟ أم هي رتابة هذا العمل وقد فعلت فعلها؟ ولعله إلى جانب هذا وذاك انقطاع الحائك عن الناس حتى أضحي ذهنه كدراً. والواقع أن الإنسان إذا ترك الاجتهاد وانساق إلى العادات السيئة وأهمل التوق إلى زكي الأخلاق وحسن العادات سمج لفظه وساء أدبه وغمره جهله لأنه «بالتعلم والتكلف وبطول الاختلاف إلى العلماء ومدارسة كتب الحكماء وجود لفظه ويحسن أدبه، وهو لا يحتاج في الجهل إلى أكثر من ترك التعلم»⁽⁷⁰⁾ فما بالك إذا ترك التعلم وزاد على ذلك بانقطاعه عن البشر واعتزاله الناس وخاصة ذوي الفضل والحكمة؟

وليس الحاككة منفردين بما وصفتهم به المؤلفات وما تطرق إليه المجاحظ بشيء من التعميم، فقد أضاف إليهم صاحب الحيوان أصحاب حرف أخرى فقال: «وكذلك النخاسون على طبقاتهم من أصناف ما يبيعون وكذلك السماكون والفلاسون وكذلك أصحاب المخلقان كلهم، في كل دهر وفي كل بلد على مثال واحد وعلى جهة واحدة»⁽⁷¹⁾.

على أنه لا يتهيأ للمرء أن يحدد تحديداً قريباً من الدقة ما جعل هذه الأصناف المختلفة على هذا القدر المؤتلف من سوء التدبير وفساد الرأي، إلا أنه يمكن أن يفترض أن النخاسين - وهم في أحسن أحوالهم بائعو رقيق - لا يكلمون إلا أعياء ولا يحاورون - في أغلب الأحيان - إلا أهل جفاء وغلظة، فإن لم ينتقل إليهم الكثير من صفات من يحيط بهم لم يأمنوا أن ينالهم القليل من ذلك الكثير. وقد لا يعرضون رقيقاً بل يسوقون

(68) المجاحظ، البيان والتبيين، 1: 246.

(69) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 144.

(70) المجاحظ، البيان والتبيين، 1: 86.

(71) المجاحظ، الحيوان، 2: 105.

إلى الأسواق دواب، فتكون حالهم أسوأ لأنهم في ما يشتغلون لا يقمرون أنسة ولا يتفقون أذهاناً ولا يهذبون أفكاراً. ويجوز أن يتسحب ذلك على السماكين يتفردون في المياه ثم يعودون إلى مواطن العمران فتحيط بهم جموع العامة - وهي ما هي موقفاً وجلاً⁽⁷²⁾ - وهذا عين ما يصح عند الحديث عن بائعي الثياب القديمة، فهم لا يكتسبون علماً ولا يستفيدون فضلاً لأن الذين يتكفونهم عري من هذا وذاك، وفاقد الشيء لا يعطيه.

وقد ضرب المثل في الحق بالراعي أيضاً فقيل: «أحق من راعي ضأن ثمانين»⁽⁷³⁾، وقد نهى الناهون عن طلب المشورة من راعي الغنم⁽⁷⁴⁾ لتمكن سوء التدبير منه وغلبة ضعف الرأي عليه، ولا غرابة في ذلك إذ ما القول في إنسان يتفرد في البراري فلا ترافقه إلا الإبهائم الضعيفة ولا يبادلها إلا أحرف الزجر عندما يروم منعها من شيء أو كفها عنه ولا يوجه إليها سوى مقاطع الترويح عندما يدعوها إلى أن تستزيد من المرعى أو تملّ الماء، وهو في كل ذلك لا يكاد يلتقي إنسياً يصفى ذهنه بمحادثته وعرض رأيه عليه.

وقد يضر الاختصاص حتى بالمتعلم فيصير باعثاً من بواعث حقه خاصة إذا طغى الاختصاص على صاحبه فصعب سلوكه بلونه وطبع ردود فعله بطابعه ووسم حديثه بميسمه، وتجاوز في تأثيره حياته المهنية وانتقل إلى حياته العامة في سائر معاملاته أخذاً وعطاءً.

من ذلك ما صدر عن أبي علقمة النحوي وقد راح يختار من العبارات أوغلبها في الدقة ومن الألفاظ أبدها في الغرابة⁽⁷⁵⁾، والحال أنه لا يخاطب سوى حجام متواضع الزاد لا يسع ما يسعهم اللغويون ولا يستطیع ما يستطيعون، وهو فضلاً عن كل ذلك عن هذا الضرب من الهواية في شغل لما يقتضيه عمله وتطلبه حياته.

(72) توصف العامة عادة بأنها «حمقاء» (ابن المعتز، طبقات الشعراء، 88). وتعت بالجهل والحقق (ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس 1: 552)، وزهب بعضهم إلى أن الهمج الرعاع «لا عقول لهم» أو «لهم أشياء شبيهة بالعقول» (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 205).

(73) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 248.

(74) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 248.

(75) قال أبو عقلمة النحوي للحجاء: «اشدد قصب الملازم، وارهدف ظلمات المشارط، واسرع الوضع وعجل النزع، وليكن شرطك وخزاً ومضك نهزاً، ولا تكرهن أبتاً ولا تردن أنثياً» (الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 380).

وهذا أبو حيان التوحيدي - في إجابته للوزير وقد سأله عن الحائمي واستمكتان الشيطان منه وغلبة النقص عليه واعتراء الخيلاء له⁽⁷⁶⁾ - يورد تفسيراً فصله أبو سليمان المنطقي فجعل العناية المفرطة باللفظ والاقتصار على نقله على وجوه الممكنة واليه في دقائق هذا التصريف، والضياح في جزئيات ذلك التقلب هي التي تبعد المشتغل بمثل تلك التفاصيل عما للألفاظ من معان وما للعقل من صياغة، ومن بعد من العقل كان من الحقيق قريباً. وقد فصل أبو سليمان هذا المعنى وتدرج فيه فقال: «كل من غلب عليه حفظ اللفظ وتصريفه وأمثله وأشكاله بعد من معاني اللفظ، والمعاني صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان، ومن بعد من المعاني قل نصيبه من العقل، ومن قل نصيبه من العقل كثر نصيبه من الحقيق، ومن كثر نصيبه من الحقيق خفي عليه قبح الذكر»⁽⁷⁷⁾.

وهذا الوصف - وإن كان غير مصرح بنوع الناس المقصود - ينطبق تمام الانطباق على صنف من النحويين يفرقون في بحر علمهم فلا ينظرون إلا من خلاله وكأنما هو العلم الأوحده. وأشار إلى شبه هذا المعنى - بأكثر توضيح - ابن عبيد⁽⁷⁸⁾ فضم إلى صنف النحويين صنفين آخرين في معرض تفضيله كتابة الحساب على كتابة البلاغة وبيان نفعها وعلاقتها بالملك وحاجة السلطان إليها فقال: «وكان الكتاب قديماً في دور الخلفاء ومجالس الوزراء يقولون: اللهم إنا نعوذ بك من رقاعة المنشئين وحماقة المعلمين وركاكة النحويين، والمنشئ والمعلم والنحوي إخوة وإن كانوا لعلات، والآفة تشملهم والعادة تجمعهم والنقص يغمرهم وإن اختلقت منازلهم وتباينت أحوالهم»⁽⁷⁹⁾.

والآن ينبغي أن يلاحظ المرء - وقد وصل الأمر إلى المعلمين - أنهم ضربان إن لم يكونوا أضرراً، فمنهم من ارتفع «عن تعليم أولاد العامة إلى تعليم أولاد الخاصة، ومنهم رجال ارتفعوا عن تعليم أولاد الخاصة إلى تعليم أولاد الملوك أنفسهم المرشحين للخلافة»⁽⁸⁰⁾. لذلك لا يجوز أن ينعت هؤلاء بأنهم حمقى ولا يمكن أن تنعت الطبقة التي دونهم بذلك، ولا حتى الطبقة التي دون الطبقة الثانية لأن فيها فقهاء وشعراء وخطباء مثلما وضع الجاحظ ذلك⁽⁸¹⁾.

(76) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 127.

(77) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 127.

(78) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 96.

(79) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 96.

(80) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 250.

(81) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 251.

ويكون فرحهم بها سبباً للملازمة والحرص على التعلم والحفظ والرواية والدراسة⁽⁸⁷⁾.

وكان يذهب بعض المعلمين في ترغيب تلاميذهم أو محاولة القبض عليهم عندما يعافون الدراسة ويميلون القعود إلى الحد الذي يشبه فيه المعلم بما يعجب الطفل مهما يكن نوعه حتى يحتال في الظفر به وإيقاعه في قبضته، فقد جاء أن أحد معلمي الكتاب كان يبيع نباح الكلاب وهو كامن حتى يتوهم الصبي الهارب أن الصوت منبعث من كلبه المحبب إليه والللاعب معه⁽⁸⁸⁾. وجاء ما جاء من وسائل عدد من المعلمين في توقي مكر الصبية وعيبتهم بهم وعنفهم المسلط عليهم⁽⁸⁹⁾، وورد في بعض المؤلفات أن أحد المؤدبين لا يمنع الصبيان من سوء الأدب، بل «يدخل في جملة المتشائمين»⁽⁹⁰⁾.

ومجمل القول إن سبب غفلة المعلم وحماقته هو «معاشرة الصبيان»⁽⁹¹⁾ ولعل خير تحليل وأفضل تحليل وأحكم تفصيل لأسرار عملية انتقال البلاهة والجهل من المتعلم إلى المعلم ما نسب إلى المأمون من أنه قال: «ما ظنك بمن يجلو عقولنا بأدبه ويصدأ عقله بجهلنا، ويوقرنا بركائه ونستخفه بطيشنا، ويشحد أذهاننا بفوائده، ويكل ذهنه بغينا، فلا يزال يعارض بعلمه جهلنا ويحفظ غفلتنا وبكماله نقصنا حتى نستغرق محمود خصاله ويستغرق مذموم خصالنا، فإذا برعنا في الاستفادة برع هو في البلاهة، وإذا تحليلنا بأوفر الآداب تعطل من جميع الأسباب، فنحن الدهر ننزع منه آدابه المكتسبة فنستفيدها دونه ونثبت فيه أخلاقنا الغريزية فينفرد بها دوننا، فهو طول عمره يكسبنا عقلاً ويكتسب منا جهلاً، فهو كذبالة السراج ودودة القز»⁽⁹²⁾.

ومن الناس من اتصف بقدر من الجهل لا يوائم غير الحمقى ولا يصبر إلا عن غمرتهم الغفلة وجثمت على قلوبهم الغباوة، وقد أورد الجاحظ أمثلة من ردود فعل هؤلاء أعقبتها تعليلاً اجتماعياً في غاية الدقة ينم عن ملاحظات صائبة فيها تقص للأسباب الكامنة وراء ما يظهر من ظواهر. فقد ذكر صاحب البيان والتبيين أن أبا وائل النهشلي قال: «أسمعكم تقولون الدائق والقيراط فأبما أكثر؟»⁽⁹³⁾ وذكر أن عامر بن عبد الله بن الزبير قد

(87) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 70.

(88) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 141.

(89) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 142 - 143.

(90) التتويحي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، 3: 148.

(91) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 140.

(92) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 140.

(93) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 349.

يلغو لغو المائقين ويأتي أفعال الرعن، فيتصرف تصرفهم ويسير سيرتهم حتى يخيل إلى الراي أنه فرد من جمعهم وواحد من حظيرتهم.

من ذلك حالات تحل بالإنسان ومواقف تطرأ عليه فيلغي نفسه في ضيق بلغ منه ما بلغ ويلقى شدة لم يألّفها وعتناً لم يعهده وحرجاً لم يأنسه فيزل وإن كان في غاية الفضل «فيركب ما لا يظن بمثله لعقله»⁽¹⁰⁰⁾ خاصة إذا كان في غير استعداد لمثل تلك الأوضاع. ولا يفوت المرء أن يحلّ مفهوم الحمق محله - أثناء هذه الأحوال الطارئة - في إطار ما عرّفه الجاحظ به حين قال: «الأحمق هو الذي يتكلم بالصواب الجيد ثم يجيء بخطأ فاحش»⁽¹⁰¹⁾.

ولعله لا يوجد ما هو أبعد أثراً وأشدّ وقعاً من النزال في الحرب أو اقتراب المواجهة حين يقف المحارب فترات حاسمة أو لحظات فاصلة هي فناء أو بقاء. وما أكثر ما تطير من المنازل رباطة جأشه ويشوش فكره ويتلجلج في كلامه، من ذلك ما أَلَمَّ بخالد بن عبد الله القسري حين بلغته مداهمة الأعداء له، فما كان منه إلا أن اضطرب وقال «أطعموني ماء»⁽¹⁰²⁾ فقال في هذا المعنى يحيى بن نوفل هاجياً [من الوافر]:

وقلت لما أصابك أطعموني شراباً ثم بليت على السرير
لأعلاج ثمانية وشيخ كبير السن ذي بصر ضير⁽¹⁰³⁾

ولعل المقام الذي يبعث على الارتباك هو أن يعرض الإنسان عقله على جموع الناس، فقد اشتكى من هذا الأمر عبد الملك بن مروان واعتبر صعوده المنابر علة شبيهة⁽¹⁰⁴⁾، وليس ذلك بغريب فقد حذر بعض الحكماء العرب من الخطب وأصاب أياً إصابة في اعتبارها مشواراً «كثير العثار»⁽¹⁰⁵⁾. والإنسان - وإن تدرج في سلم الفضل واطمأن في وادي العقل - لا شك في أن يرهب تلك الجموع الكثيرة وهي تصبّخ بأسماعها وتشرع نحوه عيونها، فيأخذها مثل العجز وكأنما أقفلت الأبواب في وجه عقله وتعطلت أسباب الكلام البين المفيد. ويزداد ذلك الشيء اشتداداً واستعصاء خاصة ما لم يحتط الخطيب لمثل ذلك المقام فيستغلّ عليه الكلام وتحتبس عبارته ويعيا منطقته، فإما أن لا يجد

(100) الإمتاع والمؤانسة، 2: 106.

(101) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 249.

(102) الجاحظ، الحيوان، 2: 367.

(103) الجاحظ، الحيوان، 2: 268.

(104) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 135.

(105) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 73.

كلاماً يصرح به ويصرفه في غاياته فيقف موقف العبي العاجز عن بلوغ الحجة والتعبير عن مراده. وإما أن يحضره كلام في غير موضوع الحال فتصير حاله جالبة للضحك منه والسخرية به. من هنا لم يكن من الغريب أن يقول ثالث الخلفاء الراشدين - وقد امتحن بهذه المحنة - «إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالاً»⁽¹⁰⁶⁾ تحسناً له واستعداداً لخطب الحاضرين.

ويوجد من الخطباء من إذا نزل به هذا الأمر المربك - عادة - أحسن الاختصار وأجاد الاعتذار وأحضر الحجة التي تكون بديلاً عن العجز في الخطبة، فيبهون الأمر وتنصرف أنظار الناس عن الخلل فيتضاءل حيناً ويضمحل حيناً، وقد ينال المتكلم الإعجاب بعد أن خاب فيه المطمع وغار منه المأمل. فقد أحسن عثمان بن عفان الخروج منها عندما ذكر للناس ما كان يعده الشيخان من قبله ثم جعل حاجة الناس لا تنجيه إلى القول إنما إلى العدل⁽¹⁰⁷⁾. وغير بعيد من ذلك ما ذهب إليه عبد الملك بن مروان من تخيير الفضل في الرأي على الفضل في المنطق⁽¹⁰⁸⁾.

ومن الخطباء الذين دهوا بالحصر من صرف أنظار مستمعيه عما أصابه وخرج من ذلك مفتخراً بأن اختصاصه بما هو أنبل وممارسته لما هو أشرف جعلاه فتى حرب لا فتى منابر⁽¹⁰⁹⁾. وأين القول من الفعل؟ ومن ارتج عليهم من غير الموضوع فجعل يتحدث عن الكلام وأطواره وصعوبة تعاطيه فعبّر عن ذلك بألفاظ شريفة وأتى معاني كريمة في حسن صياغة وبهاء ديباجة⁽¹¹⁰⁾ فحول موقف المستمع من منكر إلى مستحسن ومن شائي إلى معجب بجلاء المنطق وحسن البيان.

إلا أنه يوجد من لا يستبسل في مواجهة ما يحل به ولا يتمالك نفسه فيعزى من رباطة الجأش ويأتي بالأوابد التي لا تصدر إلا عن الحمقى، فهذا يخطب خطبة نكاح فيقول بعد أن يحصر: «لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله»⁽¹¹¹⁾، وهو بذلك ينقل الموقف من مناسبة فرح إلى مأتم، ومنهم من يضطرب عند الخطبة فيأخذ في لعن صلعة رجل وقعت عليه عيناه⁽¹¹²⁾، ومنهم أيضاً من يصرح بأن زوجته هي التي حملته على اتيان

(106) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 250.

(107) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 345.

(108) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأتس المجالس، 1: 73.

(109) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأتس المجالس، 1: 74.

(110) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأتس المجالس، 1: 74.

(111) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 250.

(112) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 251.

الجمعة ويشهد الناس على طلاقها ثلاثاً⁽¹¹³⁾. وقد يأتي الخطيب الفاضل ما هو أخطر وأقطع فيصرح في خطبة نكاح - وقد ارتج عليه - أنه يشرك بالله⁽¹¹⁴⁾.

«وهذا ما لا يأتيه حتى المجانين في أغلب الأحيان. وما من شك في أن الإنسان - إذا خطب جمعاً أو حدث حشداً أو فعل غير ذلك من الأفعال أمام لفيف - هزه ذلك الموقف الذي يقفه وهاله. وما من شك في أن المفاجأة إذا دهته كان لها الوقع البين والأثر البالغ لأنها تروعه وتفزع وتذهله، إلا أنه يوجد - علاوة على ذلك الموقف وتلك المفاجأة - عامل ثالث في منتهى الأهمية، إنه الجهل لأن الجهل - وإن كان معنى من معاني الحمق ومظهراً من مظاهره وميداناً من ميادينه - سبب من أسبابه. على أنه حين ينضاف إلى عاملي الموقف الموهول والمفاجأة المذهلة يزيد الأول هولاً والثانية فعلاً فتتسع الفجوة بين المقام والمقال ويحدث التباعد بين المجال والفعال ويقع التباين بين الفعل ورد الفعل. وقد يفعل الجهل فعله في استقلال غن ذنك العنصرين ويكون له أثره الواضح ووقعه المخصوص. ومن الجهل ما كان عاماً سائحاً سائياً حتى أن الأحق لا يحسن تصرفاً أو فعلاً - وإن كان ذلك في الميادين المتعارفة التي من المتوقع أن تكون للناس فيها ردود أفعال متجانسة أو متقاربة - ومن الجهل ما كان محدود الحيز، حتى أن الإنسان يتصرف تصرفاً عادياً في غيره من المجالات، إلا أنه إذا عالج الفعل في ذلك الميدان المعين ربما تعثر وسقط.

وما أكثر ما حفلت به المؤلفات من الأمثلة المتنوعة الأجناس والأغراض. إلا أن هذا الباب لا يتسع لذكر تلك الأمثلة وصنوفها، ولعله يحسن أن تطرق في الباب المعد لميادين الحمق.

ولكن تفرقت أسباب الحمق وسارت في كل شعب فإنها لا تعدو أن تكون أصيلة أو حادثة أو طارئة، منها ما جبل عليه طبع الإنسان فرسخ في طبيعته وورثه عقبه، ومنها ما ركب الفرد لبعض علل الاجتماع المختلفة فلزمه لزوم العادة «والعادة توأم الطبيعة»⁽¹¹⁵⁾، ومنها ما اعتراه لظرف مخصص حتى إذا عبر الظرف زال الحمق بزواله.

(113) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 251.

(114) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 250.

(115) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 33.

الفصل الثاني

أسباب الجنون

لعله يحسن - قبل التعرض لما يقدم من أسباب الجنون - استبعاد جملة من الحالات يوصف الإنسان أثناءها بالاختلاط والسلس، وهي حالات شديدة القرب من العرضية إذ أنها لا تدوم إلا مدداً محدودة، فما هي إلا حالات تعرض وأوضاع تعبر.

فمن بين المراحل التي يمر بها الفرد فترات تستخفه وتدفعه، وقد يكون ذلك الدفع متجاوزاً للعادة خارقاً للمألوف إلى درجة أنه يخيل إلى الناظر أن ذلك الفرد قد أشرب جنوناً وسقي خبالاً. فما يسم تصرفات الشبان من خفة واندفاع وما يميز سلوكهم من هوج وإقدام يصل أحياناً إلى حد اللامبالاة ويبلغ درجات قصوى من التهور يجعل الملاحظين يصمون أفعال هؤلاء بالجنون بل يحملهم على اعتبار تلك الفترة كلها فترة إسهاب وفتون وقد جاء في خطبة عبد الله بن مسعود أن «الشباب شعبة من الجنون»⁽¹⁾، فكأنما الجنون طرق وكأنا الشباب مذهب من مذاهبه. وما ذلك بغريب فالاندفاع للعقل عدو والحماس للنهي غول والعاطفة للجنان نقيض لأن الشباب تغلب عليه اللذة ويشد به السكر. وقد جعل بعض الشعراء للجنون سببين متقاربين هما جنون الصبي وجنون المدام⁽²⁾، وذهب غيره إلى أبعد من ذلك فاعتبر عنفوان الشباب هوساً خالصاً ومساً صرفاً فقال [من الخفيف]:

إن شرح الشباب والشعر الأسود ما لم يعاص كان جنوناً⁽³⁾
وقد تطول هذه الفترة فتمتد زمناً وقد تقصر فلا تدوم إلا قليلاً، وهذا القصر وذلك

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 57.

(2) قال بعضهم [من السريع]:

ما العيش إلا في جنون الصبي فإن توكل فجنون المدام

(3) الجاحظ، الحيوان، 244:6.

الطول يتبعان تكرين الأفراد ويخضعان لتركيب شخصياتهم ويكونان على قدر أهليتهم الفكرية والنفسية.

وتوجد حالات أخرى شبيهة بما تقدم إلا أنها ضاربة في القصر، من حيث المدد الزمنية يقيد بها ظرف من الظروف ويحكمها وضع من الأوضاع، فقد ترددت في الأثر أخبار عدد من الجوعى يتباهون ما ينتاب المسعورين⁽⁴⁾ ويأخذهم ما يأخذ المسهمين⁽⁵⁾، من ذلك الخبر القصير الذي ذكره صاحب الأذكياء ومؤداه أن مغنياً دعا أخاً له فأقعده زمناً طويلاً ولم يطعمه شيئاً حتى طال انتظاره واشتد جوعه، فما كان منه إلا أن «أخذه مثل الجنون»⁽⁶⁾. وفي مثل هذا قال أحد الشعراء في الهزل ساخراً من أحد المضيقين [من السريم]:

يا ذاهباً في داره جائئاً بغير معنى وبلا فائدة
قد جن أضيافك من جوعهم فاقرأ عليهم سورة المائدة⁽⁷⁾

وليس الجوع العامل الوحيد الذي يحدث مثل تلك الحالات بل يغرب عقل الإنسان ولو لحين في حالات غير التي تقدمت فينتقل العاقل من وضعه الأصل وحالته المعهودة إلى وضع جديد يفقد فيه إدراكه المألوف، ومثل هذا الداء العابر ينقل من أصابه من حالة صفاء الذهن إلى درجة قصوى من الخبال والفساد. فقد ورد في البيان والتبيين أن ناساً قالوا: «الغضب جنون»⁽⁸⁾ فجعلوا الأول مرادفاً للثاني ولا شك أن الإنسان إذا غضب خرج أحياناً عن طوره وأتى ما لا يأتيه ذوو العقول ولا غرابة في ذلك فإن شهوة الغضب صرامة وشدة الغيظ قهارة، وقد زاد على ذلك سهل بن هارون فعمم تلك الظاهرة وحاول استقصاء شبيهاتها وجعل المصائب بها في أعلى رتبة من رتب الثول والاهتلاسل فقال: «ثلاثة يعودون إلى أجن المجانين وإن كانوا أعقل العقلاء: الغضب والغيث والسكران»⁽⁹⁾. ففي السكر يشل العقل أو يغيب أو يعدم، أما الغضب فله حمى تأخذ الإنسان وتأسره وأما الغيرة فلها زعم وإثارة يستبدان بالشخص فيدفعانه إلى إتيان الحماقات حيناً وارتكاب الجرائم حيناً آخر حتى أن ما يصدر عن ذلك الشخص

(4) ابن الجوزي، أخبار الظراف والمجانين، 90 - 91.

(5) القفطي، تاريخ الحكماء، 2: 435.

(6) ابن الجوزي، الأذكياء، 141.

(7) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 3: 40.

(8) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 195.

(9) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 195.

المصائب ظرفياً بأحد تلك الأجزاء لا يصدر عادة إلا عن فقد مؤهلاته العقلية فخالفته مداركه وخالته توازنه الفكري.

وهكذا تسدل هذه الأعراض كلها على القلوب ستائر سميكة فتعلو الأبواب غشاوات متراكبة كثيفة تجعل الشخص في حالة من العمه وتولجه في حكم المتعتين. وما كان الناس بغافلين عن هذه الظاهرة بل كانوا بها خبيرين ملمين حتى أن أحد الشعراء حذر من استقزاز الإنسان وإغاطته خاصة إذا كان شريفاً أصيلاً فإن مثله إذا غيظ فعل فعل المسلولين وركب المهالك، وقد قال الشاعر في ذلك [من البسيط]:

احذر مغايظ أقوام ذوي حسب إن المغيظ جهول السيف مجنون⁽¹⁰⁾

أما المرض فإنه إذا اشتد بصاحبه وتمكن منه ربما عمل عمل السكر والغضب والغيرة وربما جاوز ذلك فعلاً وطول مدة، وربما حدث ذلك قبيل الموت مثلما وقع للخليفة موسى الهادي عندما جمع الأطباء وقال لهم وهو مريض «أنتم تأخذون أموالي وجوازي وفي وقت الشدة تتقاعدون بي»⁽¹¹⁾. ولما أجابه أحد الحكماء عارضاً مجهودات زملائه وحدود اجتهداتهم اعتناظ وأمر بأن تضرب أعناق الأطباء الحاضرين جميعاً غير أن ذلك الأمر القاسي لم يكتب له أن ينفذ لما علم وزير الخليفة من «اختلال عقله»⁽¹²⁾. وقد حدث شبه هذا في ما ترويه بعض الآثار إذ ذكر أبو الحسن هلال بن المحسن أن ابن بقرية الوزير قد هجمت عليه علة أشفى منها على الموت وقد كانت دموية حادة فدما أمسى إلا ذاهب العقل⁽¹³⁾ لأنه لقي يخور خوار الثور⁽¹⁴⁾. وما ذلك بعيد مما ذكره غرس النعمة من أن والده اعتل علة صعبة⁽¹⁵⁾ وظل يزيد في مرضه «إلى الحد الذي غاص ولم يعقل»⁽¹⁶⁾ فقد ثقل لسانه وكان يقول ما لا يفهم⁽¹⁷⁾.

تلك حالات طارئة ونوبات عارضة كثيراً ما تكون سريعة الاختفاء والزوال فإما أن يشفى المصاب ويعود إلى أصل وضعه وذلك ما حدث في المثالين الأخيرين⁽¹⁸⁾ وإما

(10) الجاحظ، الحيوان، 6: 246.

(11) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 186.

(12) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 186.

(13) القفطي، تاريخ الحكماء، 1: 111.

(14) القفطي، تاريخ الحكماء، 1: 111.

(15) القفطي، تاريخ الحكماء، 2: 398.

(16) القفطي، تاريخ الحكماء، 2: 398.

(17) القفطي، تاريخ الحكماء، 2: 398.

(18) القفطي، تاريخ الحكماء، 1: 111، 2: 400.

أن يردى صاحب العلة فيخلص الخلاص النهائي ويدود الحياة وهذا ذات ما حدث للخليفة العباسي موسى الهادي⁽¹⁹⁾. ويدو أنه توجد أمراض معلومة وأوجاع معينة تورث مثل تلك العلل وتحدث مثل تلك الأسقام، ولعلها هي التي سماها أبقراط بالعلل الردية الذاهبة بالعقل⁽²⁰⁾.

ولعل يصعب على المرء في هذا السياق أن يستثني فعل الطرب في صنف من الناس ويستبعد أثره رغم وضوحه وعمقه، فما فعل الطرب بأقل من أفعال المسببات السابقة لأنه يستفز نوعاً من الناس فيستخفهم وقد يهزم هزاً ويحملهم على أفعال لا تناسب وقارهم ولا تواتي أحلامهم فلا يملك الواحد من هؤلاء إلا أن يقوم بحركات المجانين ويظهر بمظهرهم وكأنه يذهب مذهبهم فماذا يقول الناظر إذا لمس صوفياً مثل ابن فهم وقد طرب على غناء إحدى الجواري، فإنه إذا سمع شذوها لم يتمالك عن ضرب نفسه والتمرغ في التراب وتعفير شعره، ولم يضبط نفسه فيهيج ويزد إلى الحد الذي يصعب معه مسكه أو حتى الدنو منه لما يأتيه من عض وخمش وركل وتخريق لثيابه ولطم لوجهه⁽²¹⁾.

وهكذا لا يستغرب الملاحظ موقف أبي حيان التوحيدي من ابن فهم الصوفي فإنه بعد أن فرغ من تصوير حركاته حركة حركة لم يجد بداً من أين يقرنه بأحد مجانين زمانه ويشبهه به فقال: «كأنه عبد الرزاق المجنون»⁽²²⁾.

أما إذا وصل الأمر إلى الأسباب التي تحدث جنوناً فيه نصيب من الاستمرار ومقدار من الاطراد فإن المرء لا يلبث أن يلاحظ أنها على غاية من التعدد والتنوع عروفاً ضاربة في كل مجال وجذورها راسخة في كل ميدان. غير أنه يجوز أن تصنف صنفين مختلفين إن لم يكونا متناقضين، فمنهما ما استقرىء من العقائد ومنها ما استنبط من التجربة الاختبارية والعلم الطبي.

فإذا عاد العائد إلى المؤلفات العربية وجد أنها حوت من بين ما حوت معتقدات شتى تدور حول الجن، وهي وإن أوجزت القول في طبيعة تلك المخلوقات وتركيبها⁽²³⁾ فإنها أطلقت الحديث عن أفعالها ونشرت الكلام في ما ينسب إليها

(19) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 186.

(20) تاريخ يعقوبي، 1: 104.

(21) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 166.

(22) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 166.

(23) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2: 13.

فأضافت إليها كثرة كثيرة من الأفعال⁽²⁴⁾ وعملت بها وفرة وفيرة من الأعمال⁽²⁵⁾ من ذلك أن الناس كانوا إذا لمحووا بنياناً عجيباً محكماً أو رأوا مصنوعات مأثورة لم يترددوا في إضافة ذلك إلى الجن⁽²⁶⁾، وكانوا إذا نجم شاعر فلمع فسروا نبوغه بأن شعره إنما تولى إلقائه إليه بعض الشياطين⁽²⁷⁾ وقد شاءت المؤلفات أن لا تكون الشياطين حبيسة الأفعال الإيجابية أو ملازمة في أعمالها للشعراء دون غيرهم من الناس، فقد جاء في الأثر أن نوعاً منهم وكُل بنوع من النساك وضرب من العبادة «يسرج لهم النيران ويضيء لهم الظلمة ليفتنهم ويريههم العجب»⁽²⁸⁾ وورد أن من الشياطين من تفرد بحفظ القرآن ليذهب ما حفظوا⁽²⁹⁾. كذلك نسب إلى الجن أنها تستهوي وأنها تقتل إما خنقاً⁽³⁰⁾ وإما بالسيف⁽³¹⁾ وقد ذكرت المؤلفات أسماء ضحايا الشياطين استهواء وقتلاً⁽³²⁾.

على أن أظهر ما ينسب إلى الجن صرعهم للإنسان⁽³³⁾ وتخيلهم له. وبذلك سمي ذلك النوع من الجن الخابل أو الخبل، وذاتك اسمان «للجن الذين يخبلون الناس بأعيانهم دون غيرهم»⁽³⁴⁾. فإذا كان هذا فعل الجن فما الداعي لذلك الفعل؟

يبرز الأثر العربي جوابين اثنين أولهما أن للجن في ما يعتقد مواطن حُرمت على غيرهم كأرض وبار وهي أرض يسكنونها دون غيرهم⁽³⁵⁾ فإذا اقترب إنسي من تلك البلاد سواء كان معتمداً أو غالطاً «حثوا في وجهه التراب، فإن أبي الرجوع خبلوه»⁽³⁶⁾ وربما جاوزوا ذلك الفعل فقتلوه⁽³⁷⁾.

كذلك تفعل الجن بمن عزم عليها وألح عليها في ذلك ولم يأخذ لذلك أهبتها كأن

(24) الجاحظ، الحيوان، 6: 230.

(25) الجاحظ، الحيوان، 6: 186 - 188.

(26) الجاحظ، الحيوان، 6: 186 - 187.

(27) الجاحظ، الحيوان، 6: 203.

(28) الجاحظ، الحيوان، 6: 194.

(29) الجاحظ، الحيوان، 6: 194.

(30) الجاحظ، الحيوان، 6: 208.

(31) الجاحظ، الحيوان، 6: 207.

(32) الجاحظ، الحيوان، 6: 209 - 210.

(33) الجاحظ، الحيوان، 6: 217.

(34) الجاحظ، الحيوان، 6: 195.

(35) الجاحظ، الحيوان، 6: 215.

(36) الجاحظ، الحيوان، 6: 215.

(37) الجاحظ، الحيوان، 6: 215.

وهكذا يلوح ضرب من الإجماع على أن الشيطان يصرع الإنسان فيرده مختللاً (مختلطاً⁽⁴⁶⁾)، وهكذا يظهر هذا المعتقد مسلماً به مفروغاً منه، فالجاحظ يذكره ضمن جملة الأسباب الباعثة على الخبال وفساد العقل، فقد أورد في كتاب الحيوان أن مصادر الجنون في نظره منها ما يرد إلى بعض أمزجة البدن إذا قوي⁽⁴⁷⁾ ومنها ما يعود إلى «تخييل من الشيطان»⁽⁴⁸⁾ ومنها ما يرجع إلى غير هذا وذاك⁽⁴⁹⁾، ولذا ليس غريباً أن كان العرب يخافون على الرجل الجنون وتعرض الأرواح الخبيثة له⁽⁵⁰⁾.

ولم يقف أمر هذه الظاهرة عند حد الإشارات الخاطفة والملاحظات العابرة بل يجد المرء هذه الفكرة محتلة لحيز لا يستهان به من المؤلفات، فقد جاء في كتاب «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» أن يعقوب بن اسحاق الكندي ألف رسالة⁽⁵¹⁾ لعل نصفها على الأقل خصص للنظر في الجنون العارض من مس الشياطين فيما قد يكون أفرد شرطها الباقي للجنون الناجم عن فساد الأخلاق.

وقد جاء فعل الجن بالإنسي في عدد من المؤلفات مقدماً تقدماً مخصوصاً، معللاً تعليلاً مميزاً، فقد ذكر مؤلفان في شيء من الاختلاف ما حدث لعامة بن الوليد بن المغيرة، ففي حين تحدث اليعقوبي عنه وعن عمرو بن العاص وقد كاده وقال إن النجاشي وقد أراد أن ينتقم منه «نفخ في أنثيه السم وقيل الزئبق فهم مع الوحوش على وجهه»⁽⁵²⁾، مسحوراً مجنوناً، قال الجاحظ إن الجن «استهوا عمارة بن الوليد ونفخوا في أحليله فصار مع الوحش»⁽⁵³⁾ ويجوز للمرء أن يفهم من هذا التفسير الطريف أن الجن لا تخيل الإنسان بالمماسه فحسب وإنما لهذه الكائنات من الطرق غير ما تقدم ومن الأساليب غير ما سبق في النص القرآني. ويبدو أن الناس إذا استعصى عليهم تفسير حدث من الأحداث واستحال عليهم تعليل ظاهرة من الظواهر مالوا إلى لون من السهولة في الشرح والتبرير والتعليل، وهي سهولة تغذوها المعتقدات الغالبة المتمكنة وتيسرها حدود العلم الضيقة في مثل تلك الحقب، ويبدو أن الجاحظ فطن لشيء من هذا فبين

(46) الجاحظ، الحيوان، 6: 218.

(47) الجاحظ، الحيوان، 3: 379.

(48) الجاحظ، الحيوان، 3: 397.

(49) الجاحظ، الحيوان، 3: 379 - 380.

(50) الجاحظ، الحيوان، 6: 217.

(51) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، 291.

(52) تاريخ اليعقوبي، 2: 29 - 30.

(53) الجاحظ، الحيوان، 6: 210.

في أحد مؤلفاته أن الإنسان إذا جهل الحيلة في شيء مال إلى إضافته إلى الجن ولم يعانه بالفكر ولا عالج بالمنطق⁽⁵⁴⁾.

أما في ما دون ذلك خفاء وتعقيداً فقد اجتهد العقل في تقديم تعليلات مقبولة منطقاً مصدقة عقلاً وتفسيرات تؤيدها التجربة ويؤكددها الاختبار. فمن الأسباب المذكورة ما كان أصله الغذاء، ومن بين الأغذية الضارة البلاذر إذا اتخذ طعاماً، فقد ذكر الثعالبي وهو يتحدث عن أبي بكر الموسوس أنه «كان قد تناول البلاذر فعرضت له منه لوتة»⁽⁵⁵⁾.

وهذا الرأي كأنما يدفعه رأي مغاير وينقضه، فقد نسب الجاحظ إلى أبي شمر قوله إن البلاذر «إنما صار يصلح العقل ويورث الحفظ لأنه صالح العصب»⁽⁵⁶⁾. ويبدو قول أبي شمر مؤيداً بأسماء البلاذر المختلفة، فهو تمر الفؤاد وهو حب الفهم وهو ثمر الفهم المقوي للحفظ.

ويمكن أن يحل هذا التناقض ويفك هذا اللغز المتعلق بفعل البلاذر في الأذهان إذا اعتبر المرء أنه يدعم الذاكرة ويسندها ما دامت الكمية المتناولة محدودة، أما إذا أكثر منه المكثّر فإنه ربما أثر التأثير المضاد وأدى إلى ذلك الضرب من اللوتة.

وليس البلاذر منفرداً بإحداث ذلك الفعل السلبي، فقد جاء في الأثر أن الباقلاء لا ينبغي أن يؤكل لعفنه وردائه وفساد طبعه لا سيما وقد امتنع من تناوله عدد من العلماء أمثال أبي شمر ومعلمه معمر أبي الأشعث. وقد التزم بعدم استهلاكه على ما روى صاحب الحيوان عبد الله بن مسلمة بن محارب والوكيعي ومعمّر وأبو الحسن المدايني⁽⁵⁷⁾. وقد عمم هذه القاعدة الصحية الوقائية إمام القديرية المرجقة إذ كان يقول: «كل شيء يئب منكوشاً فهو رديء للذهن كالباقلاء والباذنجان»⁽⁵⁸⁾. وهكذا يتضح أن الباقلاء «غير مأمون على الدماغ»⁽⁵⁹⁾ لأنه يقصد «إلى الأذهان بالفساد»⁽⁶⁰⁾ شأنه في ذلك شأن الباذنجان. وقد جعل علماء ذلك العصر علاقة بين تناوله من ناحية وتحرك السوداء من ناحية ثانية، ومما يدل على ذلك ما ساقه عدد من المؤلفات من أن خالد الكاتب

(54) الجاحظ، الحيوان، 6: 186.

(55) الثعالبي، نتيحة الدهر، 1: 433.

(56) الجاحظ، الحيوان، 3: 359.

(57) الجاحظ، الحيوان، 3: 357.

(58) الجاحظ، الحيوان، 3: 385.

(59) الجاحظ، الحيوان، 3: 358 - 359.

(60) الجاحظ، الحيوان، 3: 359.

كانت «تأخذه السوداء أيام الباذنجان»⁽⁶¹⁾. كذلك ذكر الجاحظ أن الباقلاء فضلاً عن أنه يخثر الدم ويغلظه فإنه «يورث السوداء»⁽⁶²⁾.

وليس ذلك الأثر مقصوداً على الغذاء الذي أصله النبات، إذ للحوم فعل يقارب فعل تلك الثمار ويشاكلها، فقد ورد أن لحم الماعز ربما أدى إلى العاقبة الوخيمة ذاتها، وما ذكره الجاحظ في مؤلفه الحيوان من الأدلة على ذلك، فقد حدثه شمعون الطيب محذراً معللاً تحذيره بتحديد المضار المختلفة الناتجة عن تناول تلك المادة فقال: «يا أبا عثمان إياك ولحم الماعز فإنه يورث الهم ويحرك السوداء ويورث النسيان ويفسد الدم، وهو والله يخبل الأولاد»⁽⁶³⁾. أما لحم الضأن فإنه وإن كان لا يورث الخبال فهو يؤثر في المرورين الذين يصرعون، فهم إذا أكلوا لحم الضأن اشتد ما بهم حتى يصرعهم ذلك في غير أوان الصرع»⁽⁶⁴⁾.

وقد تتظافر ظروف الغذاء وتداول الفصول وطبائع بعض البلدان فتنتج خبالاً في العقل وتولد فساداً في الذهن، وقد أخبر أبو عثمان عن المصيبة وطبيعتها فقال: «وخبرني كم شئت من الغزاة أن من أطال الصوم بالمصيبة في أيام الصيف حاج به الحرار، وأن كثيراً منهم قد جنوا من ذلك الاحتراق»⁽⁶⁵⁾. وقد تنفرد بعض البلدان بالتأثير في طبائع الناس وعقولهم، من ذلك ما ذكره صاحب الحيوان من أن طبيعة قصبة الأهواز تقلب طبائع النازلين بها إلى كثير من طبائع أهلها وقد عرفوا بـ«فساد عقولهم ولؤم طبع بلادهم»⁽⁶⁶⁾.

وقد يكون لرطوبة الطقس أو يوسته أثر، فللفصول نصيبها في أن يصاب الإنسان بذلك الداء العقلي، وقد ذكر اليعقوبي وهو يتحدث عن مؤلف أبقرات الموسوم بالفصول فقال إن صاحبه أورد في التعليم العشرين في تدبير السنين أن الجنون من الأمراض التي قد تنتج عن السنة اليابسة⁽⁶⁷⁾. ويكون عرضة لذلك - فيما يذكر أبقرات - أصحاب الحرة الصفراء، ويظهر ذلك في قوله: «وإذا كان الصيف يابساً شمالياً ولم يطر عند طلوع

(61) ابن الجوزي، الأذكياء، 204.

(62) الجاحظ، الحيوان، 3: 358.

(63) الجاحظ، الحيوان، 5: 461.

(64) الجاحظ، الحيوان، 5: 479.

(65) الجاحظ، الحيوان، 4: 140.

(66) الجاحظ، الحيوان، 4: 140.

(67) تاريخ اليعقوبي، 1: 98.

الشعرى نفع أصحاب البلغم والرطوبات وأضر أصحاب المرة الصفراء وربما نقلهم إلى المرة السوداء⁽⁶⁸⁾.

كذلك يجد المرء أن الصرع محكوم بمواقيت معلومة، فقد قرر الجاحظ أن أوان الصرع هو «الأهلة وأنصاف الشهور»⁽⁶⁹⁾ وقرن ذلك بما لأحد عناصر الكون من حركة فقال: «وهذان وقتان [هما] وقت مد البحر وزيادة الماء، ولزيادة القمر إلى أن يصير بداراً أثر بين في زيادة الدماء والأدمغة و[زيادة] جميع الرطوبات»⁽⁷⁰⁾.

وكثيراً ما ترد هذه الأسباب أو تلك مقترنة بسبب مباشر يرافقها ويفسر فعلها، فليست أنواع الغذاء مثلاً إلا وسائل تحرك بعض الطبائع. وقد تردد متقارب الصيغ متشابهة التعابير أن أحد أمزجة البدن هو السبب المباشر في الاضطراب اللاحق بالعقل، فاستواء الطبائع واعتدال الأخلاط وتوازن الأمزجة هي التي تضمن سلامة البدن وتدعم صفاء الفكر. أما إذا اختل ذلك التوازن وبطل ذلك الاعتدال وانتفى ذلك الاستواء فغلب طبع على طبع وتمكن خلط على حساب آخر، فإن ذلك لا يلبث أن يؤثر في ذهن الشخص فينقله من حال الصفاء إلى حال الكدر والاضطراب، وتطلق على هذا الخلط تسميات عديدة فهو الخلط السوداوي⁽⁷¹⁾ وهو المرة السوداء⁽⁷²⁾ وهو المرار⁽⁷³⁾، ومن ذلك جاءت عبارة المرور الدالة على المجنون تغلب عليه المرة السوداء⁽⁷⁴⁾ فيفسد عقله ويختل. فقد ذكر الجاحظ أن مثل ذلك العارض يعتري المرور «حتى يرحم الناس»⁽⁷⁵⁾ لأن «المرة تصور له أن الذي رجمه قد كان يريد رجمه. فيرى أن الصواب أن يبداه بالرجم، وعلى مثل ذلك تريه المرة أن طرحه نفسه في النار أجود وأحزم»⁽⁷⁶⁾.

وقد سبق أن ذكر المؤلف ذاته أن أحد أضرب التخيل إنما من المرار مآثاه فيوصف من تطرأ عليه تلك العلة بأنه قد «تحركت عليه السوداء»⁽⁷⁷⁾ أو «هاجت به مرته»⁽⁷⁸⁾ أو

(68) تاريخ يعقوبي، 1: 112.

(69) الجاحظ، الحيوان، 5: 479.

(70) الجاحظ، الحيوان، 5: 479.

(71) ابن حزم، طوق الحمامة، 166.

(72) الاصبهاني، الأغاني، 20: 147.

(73) الجاحظ، الحيوان، 3: 397.

(74) لسان العرب، مادة مرر.

(75) الجاحظ، الحيوان، 2: 312.

(76) الجاحظ، الحيوان، 2: 312.

(77) الاصبهاني، الأغاني، 20: 150.

(78) الجاحظ، البيان والبيان، 1: 379.

تمكن منه الخلط السوداوي⁽⁷⁹⁾ فلا يلبث ذلك الشخص أن يغلب على عقله ويحال بينه وبين ذهنه فيوسوس ويقدم على الإضرار بغيره أو بنفسه وقد صور له المرار ما صور. وكان شائعاً لدى الحكماء مألوفاً عندهم أن «من طغيان السوداء فساد الفكر»⁽⁸⁰⁾.

تلك أسباب تعلقت بالأغذية، على أنه توجد أسباب يمكن أن يقال فيها إنها تربوية، فتنشئة الفكر وتكوينه ينبغي لمن أراد لهما النجاح أن يراعي فيها مستوى الفرد العقلي، فعندما يكون الشخص المعني بذلك التكوين وتلك التنشئة طفلاً صغير السن قليل التفكير ناقص الإدراك لا بد للمربي الجدير بهذا الاسم من أن يراعي مستوى الطفل الفكري جاعلاً ما يقدم مواتياً للدرجة الفكرية موائماً لمراحل نمو الذهن، ولا مناص في مثل هذه الحالة من أن تكون المادة المقدمة طيبة مساعة لا تستعصي على الفكر ولا تصدم العقل.

أما إذا لم تحترم هذه القاعدة وأجري شيء من العسف وأحدث لون من الإكراه، فإن الفكر إذا أكره عمي. ومثلما اهتدى الجاحظ إلى جناية المربية الخرقاء على ابنها برده أحق ماثقاً فإنه لم يغب عنه أن عدم الاحتياط في مراعاة ما يتطلبه كل مستوى فكري يقود إلى اختلال العقل واختلاطه. فبعد أن تحدث عن ضربي التخبيل الناتجين عن المرار وعن مس الشياطين ذكر ما اعتبره سبباً ثالثاً فقال: «وتخبيل آخر كالرجل يعمد إلى قلب رطب لم يتوقح وذهن لم يستمر فيحمله على الدقيق وهو بعد لا يفهم بالجليل ويتخطى المقدمات متسكعاً بلا إمارة، فرجع حسيماً بلا يقين وغير زماناً لا يعرف إلا [الشكوك] والخواطر الفاسدة التي متى لاقت القلب على هذه الهيئة كانت ثمرتها الحيرة والقلب الذي يفسد في يوم لا يداوى في سنة والبناء الذي ينقض في ساعة لا يبني مثله في شهر»⁽⁸¹⁾.

وكذا، إذا كانت المدركات غير مقسطة تقسيطاً مقبولاً ميسوراً وكانت المفاهيم غير منجمة تنجيماً ملائماً لعدم صلاحية الفكر وقلة قوة العقل، فإن الذهن يلاقي عنتاً فيهن ويتعب ويضنى، وبذلك يكون الضرر الذي يصعب جبره وتحل الخسارة التي يعسر تعويضها.

وهكذا يصل الأمر إلى ما ينتج عن التفكير من الآثار السلبية، فقد يكون الشاغل شاغلاً فكرياً كأن يهتم الشخص بالتفكير في مسألة من المسائل العلمية، فالفكر على

(79) ابن حزم، طوق الحمامة، 166.

(80) ابن جليل، طبقات الأطباء والحكماء، 51.

(81) الجاحظ، الحيوان، 3: 379 - 380.

ما يقول الجاحظ «ربما كان من أسباب الوسوسة»⁽⁸²⁾. وما أكثر ما كانت تعرض هذه الحالات للعلماء وخاصة منهم علماء الرياضيات فقد ابتلي بذلك أكثر من علم راسخ القدم في العلم والمعرفة حتى أن أبا عثمان ذكر في هذا الصدد علمين من أعلام الحساب هما مثني ولد القنافر وأبو يس الحاسب⁽⁸³⁾، وقد كان أهل البصرة يزعمون أن هذا العلم أعلم أهل زمانه في ميدانه المحدد ويعتقدون أنه إنما ذهب عقله «بسبب تفكره في مسألة»⁽⁸⁴⁾.

وما حدث به الأعمش الجاحظ دليل إضافي على رسوخ هذه الفكرة ورواجها فقد قال له متحدثاً عن نفسه إنه «فكر في مسألة فأنكر أهله عقله حتى حموه وداووه»⁽⁸⁵⁾. وذكر صاحب الحيوان أنه «قد عرض ذلك لكثير من الهند»⁽⁸⁶⁾.

وهكذا، فإن إدمان الفكر إن لم يكن سبباً في اختلاط العقل فإنه ربما كان مرحلة من المراحل المؤدية إلى ذلك المآل لأن الفكرة إذ تغلب والخلط السوداوي إذ يتمكن يخرج الأمر من حد التفكير إلى حد الجنون.

وإذا كان التفكير في مسألة مفردة جالباً للذهول داعياً للتعاهية فإن العمل الذهني إذا كثر واطرد قاد صاحبه إلى تلك النهاية ذاتها، من ذلك أن الجوهري صاحب الصحاح قد اعترته وسوسة⁽⁸⁷⁾ الأغلب على الظن أنها كانت ناتجة عن كثرة ما اشتغل ذهنه واهتم فكره، فهو الذي قضى من الوقت ما قضى في جمع مواد كتابه وصرف من الجهد ما صرف في ترتيب تلك المواد وتبويبها وتصنيفها.

وربما كان لإحدى مراحل العمر حكمها الذي لا مرد له إذ قد يكون لتقدم السن أثر بين في الحد من مقدرة التمييز لدى الفرد، وهذه الظاهرة متواترة إلى درجة أنها حازت عبارات قامت مقام المصطلحات، فقد أضحى للجنون الناتج عن الكبر كلماته الفنية المخصصة، فهذا الضرب من الخبال هو الخرف أو الهتر. وقد جاء في طبقات الشعراء أن خالداً الكاتب وسوس في آخر عمره وتغير عقله⁽⁸⁸⁾. وذلك ما جرى

(82) الجاحظ، الحيوان، 6: 249.

(83) الجاحظ، الحيوان، 6: 248.

(84) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 228.

(85) الجاحظ، الحيوان، 6: 249.

(86) الجاحظ، الحيوان، 6: 250.

(87) ابن الأثير، نزعة الألباء في طبقات الأدباء، 252.

(88) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 404.

لأحمد بن عبد السلام إذ اختلط وهو في ذيل الشيخوخة⁽⁸⁹⁾. وقد ورد في الأغاني ما هو أوفر تفصيلاً وأكثر تحديداً إذ ذكر مؤلفه أن النمر بن تولب خرف فكان هجيراً: «اصبحوا الراكب، اغبقوا الراكب»⁽⁹⁰⁾ وأن عجوزاً خرفت: «يضاً فكانت تهجر قائلة: «زوجوني، قولوا لزوجي يدخل»⁽⁹¹⁾.

ويصادف أن يقرن عامل السن المتقدمة بعامل المفاجأة ذات الوقع البين والوطأة الضاغطة. فكم من صدمة أخرجت الإنسان عن طوره فأذهلته وبقلتته من حال السلامة والعافية إلى حال التعتة والوسوسة وما جرى للحسن بن زيرك الطبيب خير مثال وأنطق دليل على ما يحدثه التهديد الجدي الخطير في نفس المهدد لا سيما إذا كان ذلك الوعيد صادراً عن اجتماع لذي إمكانيات السلطة وأسباب الفتك، فقد أورد ابن أبي أصيبعة ما كان بين ذلك الحكيم وأحمد بن طولون⁽⁹²⁾ إذ قال لجمع من الأطباء وقد تنابع إسهاله: «والله لئن لم تنجحوا في تدبيركم لأضربن أعناقكم فلما تجربون على العليل ولا يحصل منكم على شيء في الحقيقة»⁽⁹³⁾، عند ذلك خرج ابن زيرك «من بين يديه وهو يردد، وكان شيخاً كبيراً، فحميت كبده من سوء فكره وخوفه وتشاغله عن المطعم والنوم فاعتراه إسهال سريع، واستولى الغم عليه فخلط وكان يهذي بعملة أحمد بن طولون»⁽⁹⁴⁾.

ولا شك في أن الأطباء كانوا يوصلون ويتلقون الهدايا ويصبون أنصباء طيبة من الأموال وينالون كسباً وافراً إلا أنهم يتعرضون في حالات الغضب وأوقات السخط لتهديدات تكاد أن تلتف العقول وربما النفوس، وإن ما عرض للحسن بن زيرك وزملائه وقد كان حل شيء منه بالأطباء الذين كانوا يشرفون على مداواة موسى الهادي، فإن هذا الأخير لم يرض بالوعيد حلاً ولم يقنع بالتهديد غاية بل عمد إلى الأمر «بأن تضرب أعناق الأطباء»⁽⁹⁵⁾.

وقد يوسوس الشخص على إثر صدمة تحل به أو كارثة تنزل بمن هو متعلق، فقد

(89) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 4061.

(90) الاصبهاني، الأغاني، 22: 276.

(91) الاصبهاني، الأغاني، 22: 276.

(92) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 541.

(93) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 541.

(94) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 541.

(95) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 186.

غلب غلفاء بن الحارث على عقله وهو ملك قيس عيلان «حين قتل لإخوته»⁽⁹⁶⁾. وقد ذكر أبو الفرج الأصبهاني أن جعفران الموسوس عندما «حكم عليه أبو يوسف للوصي»⁽⁹⁷⁾ وعلم أنه خارج من الميراث، ولما تيقن أن الحكم قد أمضي عليه اختلط ولم يعد يعقل.

وهذه الصدمات وأمثالها لا شك في أنها تحز في النفس وتغل فيها ما تفعل وقد تدخل ظروف أخرى فتتظافر وتتراكم، فقد يرافق الصدمة التعب والإرهاق وقد يصاحبها الكبر فيزداد العبء الذي يتحمله العقل ثقلاً ويتضاعف الوزر الذي ينوء به الفكر وطأة، فعندما يستولي الغم على المرء ويستبد به الهم يصيبه الفزع⁽⁹⁸⁾ وتخبث نفسه⁽⁹⁹⁾ فيصير ذلك إلى العرة السوداء⁽¹⁰⁰⁾.

وقد تخرج الأسباب عن الإطار النفسي وتدخل في الحيز الاجتماعي كأن يكون الشخص غير مشكوك في مداركه وما هي إلا أن تنجم عوارض الخيال وتظهر بوادر الاختلاط، وكأنما كانت تلك الحالة كامنة تنتظر أن يقدحها قاذح العبث وما يصحبه من ضجيج وجلبة وتأثير الحلقات المحيطة بالشخص أو الفرق المطاردة له وما يصدر عن هذه وتلك من العبارات التي تحز في النفس والجمل النابتة التي يعسر تحملها والمواقف الساحرة التي تتخذ من ذلك الشخص مضحكة وهزوا. مثل ذلك ما أورده الجاحظ في البيان والتبيين حين قال: «وجن أعرابي من أعراب المريد، ورماه الصبيان فرجم، فقالوا له: أما كنت وقوراً حليماً؟ فقال: بلى بأبي أنتم وأمي، والله ما استحمقت إلا قريباً، وكان أول جنونه من عبث الناس به»⁽¹⁰¹⁾.

وقد يكون العبث على غرار ما تقدم تلقائياً عفويًا، وقد يكون مدبراً لا يعدو أن يقتصر فيه دور الصبيان على تنفيذ إرادة الغير فقد قال الرياشي إن أبا تمام لما بلغه أن خالداً الكاتب قال في غلام هويه كلاهما أبياتاً من الشعر، رد عليه بأبيات منها [من الهزج]:
شعرك هذا كله مفطرت في برده يا خالد البارد⁽¹⁰²⁾

(96) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 14.

(97) الاصبهاني، الأغاني، 20: 148.

(98) تاريخ اليعقوبي، 1: 101.

(99) تاريخ اليعقوبي، 1: 101.

(100) تاريخ اليعقوبي، 1: 101.

(101) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 254.

(102) الاصبهاني، الأغاني، 20: 214.

وربما كان العبث بما فيه من تعيير وهزء بمثابة الشراسة القادحة لأن وراء ذلك خيبة أمل ناتجة عن طول انتظار وتولد طمع، ومثل ذلك ما رواه ابن المعتز من أن مصعباً الموسوس مَرَّ بدرب الثلج ببغداد «فنظر إلى عين شاة من شباك روش إلى الطريق لبعض التجار، فظن أنها عين جارية، فعشقه وتردد إلى ذلك المكان شهراً، ثم لزمه فكان لا يبرح منه، وكان مربوط الشاة في ذلك المكان من الجناح، فكان ربما اتفق أن يرى عينها ولا يراها فاستحكّم هذا عليه ولزم موضعه، وكان إذا وجد خلوة من الناس كلمها وشكا إليها وبكى وهو لا يشك أنها تسمع، وربما رمى إليها بالفتاحة المحقّشة المطيئة والألزجة المغلقة والشمامة والحنفة الحسنة من المناديل وما أشبهها، فانكسرت الشبكة يوماً، فنظر فإذا عين شاة، وفطن له الصبيان فجعلوا يقولون: يا عاشق الشاة، فغضب وتفاقم الأمر عليه في ذلك فكان سبب وسواس مصعب»⁽¹⁰⁵⁾.

من كان ذا شجن بالشام يطلبه ففي سوى الشام أمسى الأهل والشجن⁽¹⁰⁶⁾

ولعله لا يضارع هذا إلا ما جرى لابن فهم الصوفي عندما أشبه في فعله عبد الرزاق المجنون، غير أن ذلك الفعل لا يلبث أن ينقطع بانقطاع المؤثر وينتهي بانتهائه.

والجنون بالسمع وإن كان غير متواتر فإنه تردد في بعض المؤلفات المتأخرة، فقد ذكر السراج أن عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز النخعي قد جن فهم على وجهه ولم يوقف له على أثر⁽¹⁰⁷⁾ «لأنه سمع الإمام يقرأ ذات ليلة⁽¹⁰⁸⁾ ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ

(103) الاصبهانى، الأغاني، 20: 214.

(104) التتوخي، نشوار المحاضرة، 4: 63.

(105) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 385.

(106) الاصبهانى، الأغاني، 20: 234.

(107) السراج، مصارع العشاق، 98.

(108) السراج، مصارع العشاق، 98.

جَنَّتَانِ ﴿١٠٩﴾. وهكذا يبدو أنه وسوس من خشية الله ووقع ما سمعه من كلامه.

وهذه الظاهرة وإن تعلقت بالسمع من ناحية فإن لها صلة بشعور الفزع من ناحية ثانية، ومثلها ما أورده الجاحظ من أنهم «قالوا: قارف الزهري ذنباً فاستوحش من الناس وهام على وجهه»^(١١٠) ولولا ما حاجه به زيد بن علي وما قره به لظل كذلك ولما رجع إلى أهله وماله وأصحابه^(١١١).

كذلك يفعل الدعاء بالشر إذا كان صادراً عن مستجاب الدعوة لسبب من الأسباب، فقد ذكر أبو هريرة أن جريجاً كان يتعبد في صومعته فأثته أمه مرة أولى وثانية وثالثة، وكانت كل مرة تصادفه يصلي فتناديه فيفضل صلاته ولا يشتغل بها. عندئذ دعت الله أن يجازيه جزاء محمداً وهو أن يريه المومسات، فاستجاب لدعائها^(١١٢). ويعقب أبو هريرة على ذلك قائلاً: «ولو دعت عليه أن يفتن لفتن»^(١١٣).

أما السبب الذي احتل محلاً متسعاً وحاز مكانة مميزة، فهو بدون مرية أو جدال ما اقترن بالعاطفة واتصل بالوجد، وأهمية هذا المعطى غير خافية من حيث حجم المادة وخطرها ومن جهة أثر ذلك في لون معين من الإنتاج الأدبي.

فإذا كان الحب حسب عدد من الحكايات يهلك الناس قتلاً^(١١٤) فلا شك أن أقل أدوائه وأهونها عزوب العقل، وما أكثر القصص التي تروي زوال عقول الناس بفعل المحبة وما أكثر تردد هذه القصص المحببة إلى قلوب الناس، فقد حدث أبو بكر الوراق «قال: حدثني صديق لي قال: رأيت رجلاً من أهل الأدب قد ذهب عقله بالمحبة وخلفه دابة له تدور معه، فاستوقفته وقلت له: يا فلان، ما حالك وأين النعمة؟ قال: تغير قلبي فتغيرت النعمة. قلت: بم تغير؟ قال: بالحب ثم بكى»^(١١٥).

أما القالي فقال إن مساوياً الوراق تحدث مع مجنون شاعر «كان له بنت عم يحبها

(109) سورة الرحمان، الآية 46.

(110) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 168.

(111) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 168.

(112) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 97 - 98.

(113) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 97.

وجاء في بعض المؤلفات المتأخرة أن فقيراً من ذوي الكرامات دعا على أحدهم وقد خالف ما أوصاه به فخرس لسانه وذهب عقله وبقي مولهاً (رحلة ابن بطوطة، 158 - 159).

(114) المعاملي، الكشكول، 1: 73 - 74، 210.

(115) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 171.

فذهب عقله عليها⁽¹¹⁶⁾. وأورد في ذات السياق أن مجنوناً بالبصرة كان يردد بيتين من الشعر لأنه كان تعلق ابنة عمه، إلا أن رجلاً من أهل الطائف تزوجها ونقلها فاستوله ابن العم عليها⁽¹¹⁷⁾.

ويحدث أن يكون العاشق امرأة، فقد تحدث صاحب النشوار عن امرأة في بلدة فيد، كانت عاشقاً تقول شعراً، فما حال عليها الحول الثالث حتى أضحت مقيدة فاقدة العقل⁽¹¹⁸⁾. ومما يذكر أيضاً أن خالداً الكاتب قد زال عقله لتعلقه بجارية لبعض الوجوه ببغداد، ولم يحدث له ما حدث إلا لأنه لم يقدر عليها⁽¹¹⁹⁾.

أما ابن حزم فإنه أورد في معرض حديثه عن الضنى ثبناً سجل فيه عدداً من الذين أزال الهوى عقولهم وأخفى أسماء آخرين ذاكراً أحوالهم، ولمح إلى غير أولئك وهؤلاء. فهو إذ يتحدث عن المثال الأول يقول: «حدثني أبو بكر بن محمد بن بقي الحجري وكان حكيم الطبع عاقلاً فهِيماً عن رجل من شيوخنا لا يمكن ذكره»⁽¹²⁰⁾ ويذكر أنه أحب جارية فرت منه «ورام أن يراجعها فلم يمكنه»⁽¹²¹⁾ ذلك «فاختلط عقله وأقام في المارستان يعاني مدة طويلة»⁽¹²²⁾. ويذكر المؤلف ذاته في الباب نفسه أن جعفرأ مولى أحمد بن محمد بن جدير المعروف بالبليني أخبره أن «سبب اختلاط مروان بن يحيى بن أحمد بن جدير ذهابه عقله اعتلاقه بجارية لأخيه فمنعها منه وأباعها لغيره»⁽¹²³⁾. كذلك حدثه أحد معاصريه أن سبب توله يحيى بن محمد بن أحمد بن عباس بن أبي عبدة «بيع جارية له كان يجد بها وجداً شديداً كانت أمه أباعتها وذهبت إلى إنكاحه من بعض العامريات»⁽¹²⁴⁾.

ومن اليسير تعديد الأمثلة وتعداد الحالات المشابهة وقد حفلت بها المؤلفات⁽¹²⁵⁾، ولا ريب أن الكتب لم تتعرض لكل الحالات، إنما انتقى المؤلفون

(116) القالي، الأمالي، 2: 126.

(117) القالي، الأمالي، 2: 126.

(118) التوخي، نشوار المحاضرة، 5: 160 - 161.

(119) الاصبهاني، الأغاني، 20: 234.

(120) ابن حزم، طوق الحمامة، 166.

(121) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

(122) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

(123) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

(124) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

(125) من هذه المؤلفات الشعر والشعراء (2: 446 - 447) والأغاني (2: 16) ونشوار المحاضرة (5: 137 - 139).

ما استجاب لأغراضهم في الكتابة وغاياتهم في التأليف. وقد فطن ابن حزم لجانب من هذا الأمر إذ كان يخبر عن طبقة معينة من الشيوخ والعلماء والفقهاء والفتيان والنبلاء، فهو وإن عرف من غير هؤلاء من اجتاز حالات الهيام والتعته تلك، فإنه لا يتحدث عنهم، بل يكتفي بتوضيح موقفه قائلاً: «وأما دون هذه الطبقة فقد رأينا منهم كثيراً ولكن لم نسهم لخفائهم»⁽¹²⁶⁾. وهكذا يقود النقيضان إلى النتيجة نفسها إذ يستوي في عدم الذكر من كان مشهوراً معروفاً ومن كان نكرة غفلاً.

وقد حاول المؤلفون تفسير بلوغ المصاب حالة التوله التي يصل إليها وتتبعها المراحل المتتالية التي يمر بها، فاهتدوا إلى أن هذا الداء درجات ومراتب لعل أولها ذلك المرض المخصوص الذي لا يفتن له إلا الحكيم الماهر الخبير. وفي هذا قال ابن حزم: «ولا بد لكل محب صادق المودة ممنوع الوصل إما بين وإما بهجر وإما بكممان واقع لمعنى أن يؤول إلى حد السقام والضنى والنحول، وربما أضجعه ذلك، وهذا الأمر كثير جداً موجود أبداً، والأعراض والواقعة من المعجبة غير العلل الواقعة من هجمات العلل ويميزها الطبيب الحاذق والمتفرس الناقد»⁽¹²⁷⁾.

وكان تلك الحالة لا تعدو أن تكون مجرد مرحلة تليها مرحلة أخرى يترقى فيها المرض ويستفحل الداء فيغلب المرء على عقله ويحال بينه وبين ذهنه فيوسوس. وتفسير الشيخ الظاهري لذلك أنه «إنما يتولد من إدمان الفكر، فإذا غلبت الفكرة وتمكن الخلط السوداوي خرج الأمر من حد الحب إلى حد الوله والجنون»⁽¹²⁸⁾.

ومن التصنيفات ما يقارب الذي تقدم ويشاكله، فقد جعل ابن الجوزي للعشق تحديدات متنوعة مختلفة حسب المعرفين لهذه الظاهرة، لكنه توج ذلك بتعريف اعتبره حقيقة محققة إذ قال: «العشق شدة ميل النفس إلى صورة تلائم طبعها، فإذا قوي فكرها تصورت حصولها وتمت ذلك فيتجدد من شدة الفكر مرض»⁽¹²⁹⁾.

وقد فصل المؤلف القول في مراتب العشق، وكان في ذلك قريباً مما اهتمت إليه ابن حزم، إلا أنه زاد عليه بأن جعل لكل مرحلة معلومة اصطلاحاً معيناً يناسبها وصفاً وتعبيراً، فقال في العشق إنه «إذا زاد مرض الجسد، فإذا زاد جرح القلب وأزال الرأي واستهلك العقل، ثم يترقى فيصير ولهاً ويسمى ذو الوله مدلهاً ومستهماً ومستتهراً

(126) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

(127) ابن حزم، طوق الحمامة، 165.

(128) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

(129) ابن الجوزي، ذم الهوى، 293.

وحيران، ثم بعده التتيم فيدعى متيماً، والتتيم نهاية الهوى وآخر العشق، ومن التتيم يكون الداء الدوي والجنون الشاغل⁽¹³⁰⁾.

أما الفكر اليوناني المستقر في المؤلفات العربية، فإنه نظر هو أيضاً إلى هذه الظاهرة نظرة الطبيب الحكيم فقومها مبرزاً مراحلها رابطاً كل واحدة بسابقتها، معللاً ذلك الارتقاء تعليلاً طبياً فيزيولوجياً، قال أبقراط في هذا الموضوع: «العشق طمع يتولد في القلب وتجتمع فيه مواد من الحرص، فكلما قوي ازداد صاحبه في الاحتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة السهر، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحاثته إلى السوداء والتهاب الصفراء وانقلابها إلى السوداء، ومن طغيان السوداء فساد الفكر ومع فساده يكون الفدامة ونقصان العقل ورجاء ما لم يكن وتمني ما لم يتم حتى يؤدي ذلك إلى الجنون»⁽¹³¹⁾.

ويبدو أن الأمر لا يتعدى ما حدده ابن حزم حين قرر أن المحبة الصادقة إذا قوبلت بمنع الوصل لسبب من الأسباب التي مر ذكرها، حدثت الصدمة فحالت في اللب حوكاً وهزت القلب هزاً بما لوقعها من شدة. فقد ذكر القالي أن رجلاً من أهل الكوفة أطلع أحد معاصريه على فتى نازل الجسم وقد أطرق مفكراً، وأخبره عن شأنه فإذا هو قد عشق جارية لبعض أهلها، وإذا هو قد أعطى فيها كل ما يملك، غير أن أصحابها أبوا أن يبيعوها فكان أن نزل به من فقد العقل ما نزل⁽¹³²⁾.

وإذا كان هذا الفتى قد منع من امتلاك الجارية التي هام بها، وإذا كان غير هذا الشاب ربما أعوزته تملك من يتعشق فإن أشق من ذلك وأنكى أن يرى العاشق من يهوى وقد تزوجت غيره وبانت عنه. وهكذا يكون السبب المباشر في تنبيه التتيم وإثارة التوله ابتعاد المحبوبة ممن اعتلقها إما بزواج⁽¹³³⁾ أو حبس⁽¹³⁴⁾ أو فقد⁽¹³⁵⁾. وهي حالات يغور عندها المأمل ويخيب وينقطع المطمع المتولد وينتهي بعد أن كانت الأيام تغذوه والأوهام تنميه.

وقد تظافرت الأيام والأوهام فشاءت أن تتخذ مصعباً الموسوس وتعبث به، فقد

(130) ابن الجوزي، ذم الهوى، 293 - 294.

(131) ابن جليل، طبقات الأطباء والحكماء، 51.

(132) القالي، ذيل الأمالي، 143 - 144.

(133) التنوخي، نشوار المحاضرة، 5: 137 - 139.

(134) ابن الجوزي، ذم الهوى، 333 - 334.

(135) التنوخي، نشوار المحاضرة، 4: 199.

طمع هذا الشاعر عندما نظر إلى عين شاة من شبك روشن طائناً أنها عين جارية رقيقة مليحة، وازداد الطمع بمرور الزمن واشتد الحرص فكان لا يجد بداً من أن يسلك سلوك العاشق الولهان ويقف مواقف المحب الدنف، فيتحدث حديث المتيمين ويشكو الشكاوي الرقيقة الملينة ويهدي الهدايا الظرفية المنوعة، وكان يوم انكسرت فيه الشبكة فانكسر بانكسارها الوهم وتبدد وقد تقشعت الغشاوة وتهتك الستر. «نظر فإذا عين شاة»⁽¹³⁶⁾ وكأنها تريد أن تقتله من عالم الوهم لتنقله إلى دنيا الواقع. وكان أمره مستوراً فانكشف وقد فطن له الصبيان وكأنما هؤلاء رمز للواقع لأنهم جزء منه، فكان أن توله وذهب عقله⁽¹³⁷⁾، ولا غرابة في ذلك لأن مصعباً بقدر ما بذل واجتهد خاب ونكب، وبقدر ما قدم وتفانى منع وحرّم وبقدر ما جد في الأمر سخر منه وهزى به.

وقريب مما تقدم ما جرى لأبي البلاد الطهوي، فقد كان يهوى ابنة عمه إذ كانت أحسن فتاة بنجد وكانت بذلك مشهورة. وكان عمه قد كنفه ليمته، وكان أبو البلاد يهايه فامتنع على تعلقه بها من أن يخطبها إليه. واتفق أن غاب غيبة فزوجها أبوها من أحد بني عمها، وعندما نعى ذلك إلى أبي البلاد وظهر ما كان مخبوءاً ذهل عقله ولم يزل به بعد ذلك وسوسة وبهتة حتى مات⁽¹³⁸⁾.

أما خبر المجنون، مجنون ليلي فهو ذائع مشهور، ولعله يجدر أن يخص ببحث فارد إذ يجوز اعتباره حالة مميزة من حيث السيرة⁽¹³⁹⁾ مخصوصة من حيث الأثر⁽¹⁴⁰⁾.

وإذا عدّ العشق عادة سبباً من أسباب الجنون واعتبر علة من علله لأنه يولد الطمع ويورث الوهم ويحرك السوداء ليغلبها على سائر الطبائع فإنه نظر إليه بصفته الجنون ذاته وأدرك باعتباره الخبال نفسه، فقد نسب إلى أبي زهير المديني قوله في تعريف العشق إنه الجنون والذل⁽¹⁴¹⁾. وهذا عين ما حددت به إحدى نساء العرب ذلك الداء، فقد روي عن الأصمعي أنه قال: «لقد أكثر الناس في العشق فما سمعت أوجز ولا أجمل من قول بعض

(136) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 385.

(137) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 385.

(138) التنوخي، نشوار المحاضرة، 137 - 139.

(139) اختلف في نسبه، فمن الناس من يعده أحد بني جعدة بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، ومنهم من يعده من بني عقيل بن كعب بن ربيعة (ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 2: 467). وفضلاً عن ذلك، فقد شك حتى في حقيقة وجوده (الأصبهاني، الأغاني، 1: 161).

(140) قيل إن الناس نحلوا المجنون «شعراً رقيقاً يشبه شعره» (ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 2: 467).

(141) ابن الجوزي، ذم الهوى، 292.

نساء العرب سئلت عن العشق فقالت: ذل وجنون⁽¹⁴²⁾.

وقد يخيّل إلى المرء أن هذه الظاهرة مقصورة على فئة من الفئات لا تتعداها إلى سواها خاصة إذا استحضّر رأي أبي زهير المديني القائل بأن هذا الداء هو «داء أهل الظرف»⁽¹⁴³⁾، لكنه سرعان ما يفاجأ بذلك النوع من الإجماع الذي حظي به هذا الموضوع، فهذه الأحكام المتواترة المتقاربة حيناً المتطابقة أحياناً ما كان لها أن تثير أدنى استغراب لو كانت صادرة عن فئة من الفئات أو جهة من الجهات، والواقع أنه اشترك في ذا التعريف وتواطأ على ذا التحديد الأعراب والأدباء والفلاسفة. فقد ذكر أن أعرابياً وصف الحب فقال: «إن لم يكن جنساً من الجنون إنه لعصابة من السحر»⁽¹⁴⁴⁾، وغير خفي أن المجنون والمسحور سواء. وقد تقدم ما نسب إلى أبي زهير المديني والأصمعي على السواء⁽¹⁴⁵⁾، وقد نسب إلى سقراط أنه قال: «العشق جنون وهو ألوان كما أن الجنون ألوان»⁽¹⁴⁶⁾. وكأنما يتطابق العشق والجنون ويتلاسان ليكونا عنصراً واحداً ويؤلفان مدرّكاً موحداً، بذلك يصير العشق ضرباً من العته ويصبح لوناً من الوسواس خاصة وقد أورد ابن الجوزي أن بعضهم ذهب إلى أنه «مرض وسواسي شبيه بالماليخوليا»⁽¹⁴⁷⁾. ولعله قصد بذلك إحدى مراتب العشق المتأخرة لأن الحب إذا ارتقى إلى غايته اتخذ ذلك الشكل وظهر بذلك المظهر.

ولئن بلغت أسباب الجنون هذا القدر من التعدد، وأدركت من الاختلاف هذه الدرجات، فإنها وليدة رحمين متباينين: رحم العقيدة وما إليها من جهة، ورحم الاختبار والحكمة من جهة أخرى.

(142) ابن الجوزي، ذم الهوى، 292.

(143) ابن الجوزي، ذم الهوى، 292.

(144) ابن الجوزي، ذم الهوى، 292.

(145) ابن الجوزي، ذم الهوى، 292.

(146) ابن الجوزي، ذم الهوى، 289.

(147) ابن الجوزي، ذم الهوى، 290.

(الفصل الثالث)

هل للحمق أدوية؟

قد يتبادر إلى ذهن الباحث أن يستقرىء ما ورد في باب أسباب الحمق، فيتوهم أنه يكفي أن يتجنب المرء تلك الأسباب المعلومة حتى يعثر على ما يمكن اعتباره أدوية لداء الحمق.

غير أن هذه النظرة الأولية العجلى لا توائم معطيات الأثر العربي ولا تناسب نظرتنا إلى هذا الموضوع لأن المؤلفات لم تحفل بما يمكن عده أدوية للحمق حفولها بأسبابه. ولعل مرد ذلك إلى تقدير الأثر العربي لبعض الأسباب واعتباره غالباً في تأثيره مهيمناً في فعله على سائر العلل.

فقد تنائر القول في الأحمق فوصف بأنه مثله «كالثوب الخلق إن رفأته من جانب تخرق من جانب»⁽¹⁾، وهذا الكلام يدل على أن الاهتراء غير متعلق بجزء دون آخر أو مخصوص بطرف دون طرف، بل هو لازب بالهيكل الأساس لا يفارقه، وهو دليل أيضاً على أن عملية الإصلاح تلازمها حتماً عملية التمزق لأن محاولة التطبيقب عملية جزئية منقوصة سرعان ما يدب إليها الانتقاض، وكأنا أضحت المعالجة داء من الأدواء نظراً إلى الفساد المتجدد الذي يعقبها.

من هنا اعتبر تأديب الأحمق أمراً في غاية الصعوبة، ومن هنا أيضاً كان ذلك العنت الذي يلقاه من أقدم على مثل ذلك العمل في أقصى درجات العسر، فقد تردد قولهم «المشقة كلها في تأديب الجهال»⁽²⁾. غير أن في الأثر ما هو أقوى بياناً وأكثر تصريحاً، فقد ورد في التمثيل والمحاضرة قول البعض «الحمق داء لا دواء له»⁽³⁾. وقد صيغ هذا المعنى شعراً، فقال أحدهم [من البسيط]:

(1) الثعالبي. التمثيل والمحاضرة، 439.

(2) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 439.

مسيبها⁽⁸⁾، و«أما الحق»⁽⁹⁾ - في ما يرى - «فإنه غريزة»⁽¹⁰⁾، والغريزة شيء في طبع الإنسان، والطبيعي ثابت العرق شديد الرسوخ بعيد من الانتقاض. لهذا عز على العرب أن يصفوا للحماقة دواء شافياً لأن الأحق لا يصير بالتأديب زكي الخاطر، ولا يصبح بالرياضة حسن الإدراك، وكان غاية ما تصوروا دواء لا كالأدوية وحلاً لا كالحلول، وذلك لبزول الداء وتمكنه، فقد تحدث الإبيهي عن الموضوع في شيء من الاقتضاب فقال إن دواءه هو الموت⁽¹¹⁾، وقد صور الموت في مثل هذه الحالة بأنه خلاص «مريح»⁽¹²⁾، وهذا عين ما ورد في البيان والتبيين حيث روي أن كسرى أنو شروان قال لبزرجمهر: «أي الأشياء خير للمرء العمي؟ قال: عقل يعيش به. قال: فإن لم يكن له عقل؟ قال: فإخوان يسترون عليه. قال: فإن لم يكن له إخوان؟ قال: فمال يتحجب به إلى الناس. قال: فإن لم يكن له مال؟ قال: ففي صامت. قال فإن لم يكن ذلك؟ قال: فموت مريح»⁽¹³⁾.

لقد أضحى بنبأ حينئذ أن الفكرة التي كان لها في المؤلفات ضرب من السيادة هي أن الحماقة علة مستعصية لا تنفع فيها حيلة ولا يشفي منها علاج، وبالحري في هذا الشأن أن ينقطع الأمل ويعم اليأس. فإن نشزت فكرة مابينة أو لمحت خاطرة مخالفة، فخليق أن ينظر إلى هذا الضرب من الشذوذ نظرة المستغرب يدعو استغرابه إلى الفحص عن هذا الأمر.

والواقع أنه شذت عن المسار المتقدم وانزاحت عن النهج الغالب نتف معدودة متشذرة جاءت على غير تواتر أو اطراد ولم يكتب لها أن راجت أو تطورت، ولا قدر لها أن تلقى إذاعة وانتشاراً.

من ذلك أن وصف للحق دواء في غاية الطرافة وهو العشق، ذلك الدواء الشافي من عدة نقائص خلقية وخلقية، فقد حض أحد الشيوخ في مجلس من المجالس على العشق بقوله: «اعشقوا فإن العشق يطلق اللسان ويفتج جلبة البلبد والبخل ويبعث على التلطف وتحسين اللباس وتطبيب المطعم ويدعو إلى الحركة والذكاء وتشريف

(8) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 24.

(9) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 24.

(10) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 24.

(11) الإبيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1: 16.

(12) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 221.

(13) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 221.

الهمة»⁽¹⁴⁾. وإذا كانت دعوة الشيخ الخراساني دعوة نظرية قد لا يعرف مقدار نفعها ولا يقاس مدى نجاعتها فإن القصة التي أوردتها صاحب المستطرف ونسب ذكرها إلى ذي الرياستين تبين ما ينتج عن مثل تلك النصيحة من فائدة وصلاح، وتوضح مراحل التجربة التي يجتازها المصاب بداء الحقد. فقد كان لبهرام جور ابن مرشح «للأمر من بعده»⁽¹⁵⁾، وكان هذا الولد «ناقص الهمة ساقط المروءة خامل النفس مسيء الأدب»⁽¹⁶⁾ ولم ينفعه أن وكل به والده المؤدبين والمنجمين والحكماء الملازمين له، لم ينجحوا في مساعدتهم ولا أفلحوا في خططهم، ولم ينقص ذلك من سوء فهمه ولا زاده حسن أدب، وانقطع الرجاء في فلاحه أو كاد حتى صادف أن لمح بنتاً من بنات أحد المرازبة، فعشقه وغلبيت عليه، فكان «لا يهدأ إلا بها ولا يتشاغل إلا بها»⁽¹⁷⁾. فكان ذلك ما صير مؤدبه ووالده إلى «الرجاء في فلاحه»⁽¹⁸⁾. وكان أن اثمر بهرام مع والد الفتاة وتواطأ على خطة ذات مراحل يساعدهما على ذلك المؤدب الموكل بأدبه، بدأت الفتاة بإطعام الفتى في نفسها، ورأسته من غير أن يراها أو تقع عينه عليها، فلما تمكن منه الطمع فيها تحاشته، ثم هجرته، وعندما استعلمها الخبر أعلمته أنها إنما كرهته لليلة التي فيه وأنها «لا تصلح إلا لملك»⁽¹⁹⁾. عندئذ أخذ في الأدب وطلب الحكمة والعلم والفروسية والرياسة وضرب الصولجان حتى مهر في ذلك ثم رفع إلى أبيه أنه محتاج إلى الدواب والآلات والمطاعم والملابس والندماء وما أشبه ذلك. وكان لذلك الحب الذي جعله يولع بالفتاة ويغرم بها أعظم الفضل وأجل المنن لما دعاه إليه من «طلب الحكمة والتخلق بأخلاق الملوك»⁽²⁰⁾ وإدخال السرور على والده، وقد كان لا يحكى له عنه إلا ما يشغله ويغيمه⁽²¹⁾.

ومن التنف المتناثرة ما أقر هذه الفضيلة التي ينفرد بها العشق أو يكاد، فقد أورد ابن عبد البر في أحد مؤلفاته أن العشق دواء لعدة علل منها الغباوة وأن له من السلطان ما ليس لغيره، ونسب إلى بعضهم قوله: «لو لم يكن في العشق إلا أنه يشجع قلب

(14) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 180 - 181.

(15) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 181.

(16) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 181.

(17) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 181.

(18) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 181.

(19) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 181.

(20) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 181.

(21) الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، 2: 181.

الجبان ويسخي كف البخيل ويصفي ذهن الغبي، ويعث حزم العاقل، ويخضع له الملوك، وتصرع له صولة الشجاع وينقاد له كل ممتنع لكفى به شرفاً»⁽²²⁾.

وليس هذا المعنى بعيداً مما جاء به المؤلف نفسه في الباب ذاته من كتابه «بهجة المجالس وأنس المجالس»، وهو يتحدث عن ماهية العشق ومصدره ومستقره إذ قال إنه «وجد في صحيفة لبعض أهل الهند»⁽²³⁾ قولهم في الكلام عن العشق «... وهو بعد جلاء للقلوب وصيقل للأذهان ما لم يفرط»⁽²⁴⁾.

والواقع أن الباحث في ما عدا هذه المواطن القليلة المتفرقة لا يكاد يجد لمثل هذه الأفكار صدى في التراث العربي، بل عكس ذلك هو المتواتر إذ أن الصورة المألوفة في المؤلفات هي صورة العاشق المجنون، وليس خافياً أن العشق عاد داء من الأدواء ووسواساً من الوسواس لا علاجاً يرام به تطبيق المصابين.

وإذا دقق الباحث النظر بعض التدقيق في اعتبار العشق مرهماً للخمول ودواء للغفلة، وفحص بعض الفحص ما بين يديه وجد أن الحث على العشق كان صادراً عن شيخ خراساني لعله كان في دعوته مستنداً إلى خلفية فكرية أقرب ما تكون إلى ما للفرس من سنن وأعراف في مثل ذلك الميدان. أما قصة ذلك الفتى الذي دعاه عشقه إلى ترك سوء الفهم وقلة الأدب، فأبطالها مثلما توحى به أسماؤهم وألقابهم ووظائفهم فرس، ويبدو أنها حدثت في الفترة المتقدمة للنموذج العربي الإسلامي أيام كان الحكم بيد الفرس.

وأما النتفة التي مفادها أن العشق يصفى الذهن، فقد نسبها ابن عبد البر إلى «بعضهم»⁽²⁵⁾، ومن العسير تحديد هوية صاحب هذه الحكمة أو قوميته، فقد تكون هذه الفكرة عربية، وقد تكون غير عربية، لكنها وجدت مكاناً في التراث العربي فاستقرت فيه، وغير مستحيل ولا مستبعد أن تكون فارسية الأصل أو هندية لأنها تذكر بنصيحة الشيخ الخراساني وقصة الفتى الفارسي العاشق، وهي تذكر أيضاً بما قال ابن عبد البر إنه «وجد في صحيفة لبعض أهل الهند»⁽²⁶⁾ قد يكون ذلك ضرباً من التفسير ولوناً من التبرير

(22) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 823.

(23) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 817.

(24) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 817.

(25) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 823.

(26) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 817.

ونوعاً من الحل لذلك التناقض الذي برز بين نظرة سائدة تعتبر الحمق داء لا دواء له ورؤياً تصف العشق دواء وتنزله منزلة الدواء الناجع والحل المرجو.

هذا إذا كان الحمق طبيعياً سارياً في جيلة الفرد جارياً في أصل تكوينه وسنخ تركيبه، على أن الجاحظ أضاف علاجاً مخصوصاً لعرق معين لا يتعداه إلى غيره من الأمم، إنه الخصماء ينقل الشخص من حال الغباء إلى حال الذكاء، فقد أكد صاحب الحيوان نجاعة هذا الأسلوب في العلاج حتى زعم أنه يفرق بين الأخ وشقيقه فقال: «ويعرض له أن أخوين صقليين من أم وأب، ولو كان أحدهما توأم أخيه، فإنه متى خصي أحدهما خرج الخصي منها أجود خدمة وأفطن لأبواب المعاطاة والمناولة، وهو لها أتقن وبها أليق وتجدد أيضاً أذكى عقلاً عند المخاطبة، فيخص بذلك كله، ويبقى أخوه على غثارة فطرته وعلى غباوة غريزته»⁽²⁷⁾. وزاد الجاحظ في موطن آخر فكرته وضوحاً وقوة قائلاً: «أقول ما صنع الخصماء بالصقلي تركية عقله وإرهاق حسه وشحذ طبعه وتحريك نفسه»⁽²⁸⁾.

أما في ما عدا ذلك الدوائين المحدودين، أحدهما مقصور على تصور حضاري معين وثانيهما محصور في عرق من الأعراق، فإن الباحث لا يعثر على نظير لهما، وغاية ما يمكن أن يلقاه هو احتمالات التوقي مما اعتبره بعضهم «مصبية»⁽²⁹⁾ كبرى يعز دواؤها ويمتنع شفاؤها، فكان من بين الآفات التي لمسها العرب آفة الضوى⁽³⁰⁾ فاستنبطوا لها وقاية تتمثل في أن لا يتزوج الرجل في الأقارب حتى لا تنحف أولاده وتضعف ذريته. وقد عرض لهذا الموضوع أبو حيان التوحيدي راداً على الجيهاني مبيناً فرط جهل الفرس وغلبة الشهوة عليهم مستشهداً بنكاحهم «الأمهات والأخوات والبنات»⁽³¹⁾ موضحاً أن العرب - على شدة غلظتهم وكثرة تهيجهم⁽³²⁾ - لم يكتفوا بالامتناع من مثل أعمال الفرس، وذلك لأنفسهم الكريمة وطباعهم المعتدلة وشكائهم الشديدة وأرواحهم العيفة وعاداتهم الرضية وضرائهم الطبية⁽³³⁾ بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك فعاثوا الزواج في الأقارب وكرهوا مناكحة بنات العم واستحسنوا الزواج في عباد الأنساب وطلبوا مصاهرة الأغراب

(27) الجاحظ، الحيوان، 1: 116.

(28) الجاحظ، الحيوان، 1: 117.

(29) ابن الجوزي، أخبار الطوائف والجماعات، 61.

(30) لسان العرب، مادة ضوي.

(31) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 90.

(32) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 92.

(33) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 93.

فقالوا: «اغتربوا ولا تضووا»⁽³⁴⁾.

وأبو حيان إذ يرى أن العرب قالوا ذلك بالإلهام «لقرائهم الصافية وأذهانهم الواقعة وطينتهم الحرة وعاداتهم السليمة»⁽³⁵⁾ يوضح المعنى الذي قصد إليه فيقول: «ولما شعروا بهذا لأن الضوى الواصل إلى الأبدان هو سار في العقول»⁽³⁶⁾.

وقد سبق أن رأينا المفتخر يفتخر عندما ينجو من آفة الضوى وألفينا الممدوح يمدح عندما يسلم من أدرانها⁽³⁷⁾، وكان طبيعياً أن يمين الوالد على ولده حينما يتختر زوجته ويعفيه من ذلك الشر حتى قال أب من الآباء لابنه: «والله لقد كفيتك الضؤولة واخترت لك الخؤولة»⁽³⁸⁾.

وكانت العرب إذ تخبر عن الداء لا تلبث أن تصف الدواء حتى أنها كانت تقول: «ليس أضوى من القرائب ولا أنجب من الغرائب»⁽³⁹⁾. وكانوا أيضاً يحذرون من أن يتزوج الرجل بنت العم لما تعقبه تلك المقاربة من المتاعب الآجلة وتورثه من الهموم الشاغلة التي لا تنفع فيها حيلة ولا يخلص منها بذل أو اجتهد، فقد قال الشاعر [من السريع]:
أُنذرت من كان بعيد الهم تزويج أولاد بنات العم
ليس بناج من ضوى أو سقم وأنت إن أطعمته لا ينمي⁽⁴⁰⁾

وذهب أبو الحسن - وقد استشهد به أبو حيان - في هذا المذهب إلى حد تحليل اختيار العرب هذا تعليلاً علمياً اختيارياً شفعه باستنتاج فلسفي عقائدي، فهو يرى أنه إذا تحركت الرياح المختلفة المهاب القابلة للأرض وانتقلت التراب من أمكنتها صارت الأرض بذلك خصيبة وجاءت الثمرة مكتملة زكية⁽⁴¹⁾، ويقول في هذا المعنى: «وعلى هذا طباع الأرض، ولذلك يقال: إذا كثرت المؤتفكات زكت الأرض لأن الرياح إذا اختلفت حولت تراب أرض إلى أرض، وإذا كان الاغتراب يؤثر من التراب إلى التراب، فبالحري أن يؤثر الإنسان في الإنسان لأن الإنسان أيضاً من التراب»⁽⁴²⁾.

(34) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(35) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(36) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(37) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(38) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(39) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 94.

(40) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 95.

(41) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 95.

(42) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 95.

فالاغتراب، حينئذ، هو الطريقة الأولى في درء داء الحقد واتقائه، إلا أنه ليس السبيل الوحيدة لتحاشيه، فقد يكون الطفل مائتاً أو فطناً حسب تنشئة المربية له، وقد أشار الجاحظ - وهو يشرح معنى المائقة - إلى أن الأم ينبغي لها أن تحتاط حتى لا ينم ابنها على بكاء شديد متعب موجب وحتى لا تحركه حركة تورثه الدوار ولا تنومه بأن تضرب على جنبه، وينبغي لها أن تحترز من أن ينم الصبي وفي جوفه فزعة أو لوعة أو مكروه لأن الحكمة تقتضي أن «يعلل ببعض ما يلهيه ويضحكه ويسره حتى يكون نومه على سرور، فيسري فيه ويعمل في طباعه»⁽⁴³⁾، وذلك يقتضي أن تكون للأم دراية بشؤون التربية وحذق لمتطلبات التنشئة يؤهلها لمعرفة فرق بين الحالتين قبل أن يسلم إلى النوم.

تاتك طريقتان مختلفتان في الطبيعة والنوع، لكنهما كفيلتان بأن تحفظا من الحقد حتى لا يصبح «موضوعاً في أصل الجواهر»⁽⁴⁴⁾ ويضحي «غريزة لا ينفعها التأديب»⁽⁴⁵⁾.

أما إذا ركب الحقد الإنسان ركوباً لسبب من الأسباب الاجتماعية أو اعتراه لعارض من العوارض المفسدة، فقد تنفع الرياضة وقد يفيد التأديب. ونبه إلى هذا الأمر المأمون نفسه عندما تحدث عن الرعونة فبين أنها تزول بزوال سببها مصاحبة النساء⁽⁴⁶⁾ ويحيي بمجرد مصادقة المرء «فحول الرجال»⁽⁴⁷⁾.

وفصل الكلام في المعنى ذاته صاحب البيان والتبيين في معرض حديثه عن المعاني الحقيمة الفاسدة والدينية الساقطة ومدى تعلقها بالفكر والألفاظ الهجينة الرديئة والمستكرهة الغبية وشدة تصاقها بالقلب، فبين أن جودة اللفظ لا تنال وحسن الأدب لا يدرك إلا ببذل الجهد وكثرة الاجتهاد في التعلم والتكلف وطول الاختلاف إلى العلماء ومداومة كتب الحكماء⁽⁴⁸⁾. وقد وضع الجاحظ في موطن آخر من الكتاب نفسه أن الألفاظ النبيلة الشريفة والمعاني الرفيعة الكريمة التي ينضج بهما منطق الفضلاء ويرشح بها كلامهم حرية أن تشهد الأذهان الكلية وتنبه القلوب من رقدتها وتنقلها من

(43) الجاحظ، الحيوان، 1: 287.

(44) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 25.

(45) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 24.

(46) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 24.

(47) الجاحظ، الحيوان، 1: 117.

(48) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 85 - 86.

سوء عاداتها⁽⁴⁹⁾ وتشفيها من «داء القسوة وغباوة الغفلة»⁽⁵⁰⁾ وتداوي الناس من «العي الفاضح»⁽⁵¹⁾.

وهذه النتائج لا تكون إذا طلب الإنسان العزلة ورام التفرد، وإنما تحصل إذا جالس الناس وتخبر مجالسيه وأعرض عن المساكنة وأقبل على المحادثة، ولو ضعفت تلك المحادثة وصارت ممارسة - وهي أدنى مستويات المحادثة وأبغضها لما فيها من مجادلة على مذهب الشك والريبة لأن المماري يخالف مجادله ويتلوى عليه ويجتهد في استخراج معاني الخصومة من كلام محدثه قاصداً التعجيز طالباً الغلبة⁽⁵²⁾. وقد وضع هذا المعنى زيد بن علي عندما سئل: الصمت خير أم الكلام؟ فقال: «أبجزى الله المساكنة فما أفسدها للبيان وأجلبها للحصر، والله للممارسة أسرع في هدم العي من النار في ييس العرفج ومن السيل في الحدود»⁽⁵³⁾. وعندما قصد الجاحظ توضيح مرام زيد بن علي أضاف بعض الشرح وبين أن زيدا عارف بما للممارسة من عيوب تدم بها، لكنه ذهب إلى أنها رغم ما فيها أفضل من المساكنة لأن الأولى تأتي على علل الثانية فتزيلها وعلى أضرارها فتمحوها، من ذلك أنها تزيج غشاوة البلدة عن قلب الإنسان فتصيره إلى النفاذ والذكاء والمضاء في الأمور⁽⁵⁴⁾.

وهكذا يبدو أن سبل العلاج - في هذا المجال - جزئية حيناً، محدودة حيناً آخر، ولا يعدو الأمر في معظم الأحوال وأغلب المواطن أن تكون جملة الوسائل توقياً من داء الحقم وتحرزاً من مصيئته الجليلة.

(49) الجاحظ، البيان والتهيب، 2: 5.

(50) الجاحظ، البيان والتهيب، 2: 5 - 6.

(51) الجاحظ، البيان والتهيب، 2: 6.

(52) لسان العرب، مادة مرى.

(53) الجاحظ، البيان والتهيب، 1: 313.

(54) الجاحظ، البيان والتهيب، 1: 313.

الفصل الرابع

أدوية الجنون

عنيت المؤلفات العربية بالمجانين عناية تفاوتت أهميتها وتمايزت وجهاتها واختلفت طبيعتها من أثر إلى أثر. إلا أنها عكست في جملتها - على نحو أو آخر - موقف المجتمع من هذه الفئة. وما ساقته جملة من الآثار ينم عن اهتمام عدد من الفئات بأحوال المعنويين واشتغالهم بهم رغم تباعد المشارب واختلاف الدواعي وتباين الأغراض.

ومن مظاهر ذلك الاهتمام أن اتجهت عناية السلطة الدينية السياسية - ممثلة في أرقى رموزها - إلى أولئك الموسوسين، فلم تقف منهم موقف اللافت المآج أو حتى المهمل اللامبالي، بل سعت - في ما تذكره بعض الأخبار - إلى تسوية أوضاعهم وحرصت على إصلاح أحوالهم.

فقد جاء في «الكشكول» أن الخليفة الرشيد «بعث ثمانية بن أشرس إلى دار المجانين ليصلح ما فسد من أحوالهم»⁽¹⁾.

وإن ظلت هذه البعثة غير واضحة الطبيعة ولا بيّنة الغرض - في هذا المؤلف وذا السياق - فمن الجائز أن يقدر المرء أن الهدف من ذلك ربما كان استكشاف ظروف المجانين والوقوف على ما بهم، لعل ذلك يمكن من تشخيص المبعوث لمشروع مستصحب فتأذن السلطة بإنفاذه.

ولعل ما يدعو إلى هذا الاتجاه شخصية ثمامة بن أشرس وهو المفكر المعتزلي الذي اتصل بالخليفة العباسي فكان في اتصاله به بمثابة المستشار، وكان في الخبر المتقدم أشبه ما يكون بالمستشار المكلف بمهمة تقدير ظروف المجانين وتقويم

(1) العاملي، الكشكول، 2: 52.

أحوالهم وتمثل المسالك القويمة التي تخرجهم من وضعيتهم الفاسدة وتدخلهم في وضعية أقرب ما تكون إلى الصلاح والفضل.

غير أنه لا يعرف محتوى هذا الإصلاح معرفة قريبة من الدقة، فهل يكون المقصود تحسين ظروف إقامتهم وعيشهم أم يكون المرام مداواتهم وتطبيهم؟ ليس من اليسير أن يقدم المرء على عدد من الاستنتاجات والحال أن المنطلق لا يعدو أن يكون خيراً غير خال من الإيجاز والتعميم.

ومن مظاهر ذلك الانشغال أيضاً أن الناس بصفة عامة إذا أصيب أمامهم أو بحضرتهم إنسان بأحد أدواء الجنون هبوا إليه وسارعوا إلى مساعدته وهرعوا إلى الاعتناء به مقدمين إليه ما يمكن أن يحل محل الإغاثة البسيطة ويقوم مقام النجدة الدنيا وينوب مناب الاسعاف الأول، ومما يشهد بذلك ما فعله بنو السميري وقد صرع أعين المتطبيب على حين غفلة قبالة دارهم، فإنهم «أدخلوه الدار فنوموه على فراش»⁽²⁾.

ولعل من المظاهر الأوفى دلالة على مدى ما حظي به المختبلون من رعاية أن التفتت إليهم التفاتة المعنوية فئة متميزة بدرجتها العلمية مخصصة في صلتها بهم: إنها فئة الحكماء، وقد برهنت بموقفها ذلك على أنها تعتبر المجنون مصاباً وتسلكه في سلك المرضى.

وفي هذا المجال، كان عدد من المؤلفات أكثر إفصاحاً وأحكم تفصيلاً بحكم ما تقتضيه طبيعة تلك الآثار وما تستدعيه مواضعها إذ ذكرت أن أطباء كانوا يباشرون معالجة هذا النوع من المرضى، وقد جاء في مؤلف «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» أن أبا الحسن سعيد بن هبة الله كان يتولى مداواة المرضى في البيمارستان العسبدي وأنه كان يأتي إلى قاعة المرويين «لتفقد أحوالهم ومعالجتهم»⁽³⁾. فإذا كان هذا نظر الحكماء إلى المجانين، وإذا كانت هذه التفاتتهم إليهم فما الذي تمثّلوه علاجاً وما الذي أجروه مرهماً؟

لعله يحسن - قبل طرق هذا الموضوع - التعرض لما يمكن اعتباره سبب درء للوسوسة ووسائل وقاية من الجنون وما يصحبه ويتبعه.

يريز في هذا المجال موقفان متباينان أنا متضادان آونة إذ تغلغلت جذور الأول في حقل العقائد وسرت عروق الثاني في تربة التجربة والاختبار والعلم.

(2) الجاحظ، القول في البغال، 54.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 342.

وبما أن الجن - حسب ما يسري في المعتقد - هو المتسبب في الصرع الصانع للخيال، فإن العرب كانت - إذ تخشاه - تحذره وتحتاط من تأثيره، لذا كانت الاستعاذة بالجن من مذهبهم، وقد ذكر الجاحظ في باب التحصن من الجن أن جماعة من العرب «كانوا إذا صاروا في تيه من الأرض، وتوسطوا بلاد الحوش خافوا عبث الجنان والسعالى والغيلان والشياطين، فيقوم أحدهم فيرفع صوته: إنا عائذون بسيد هذا الوادي، فلا يؤذيهم أحد وتصير لهم خفارة»⁽⁴⁾.

وهكذا فإن المسافرين - إذ يستجير بكبير الجن في موطن من المواطن يعلن خضوعه له واستسلامه تجاهه معترفاً بسلطانه مقرأً بنفوذه، وكأنه - في أدائه لذلك النوع من الطقوس - يقوم بفرض كفاية، فينال حصانة ويلقى حماية ويحصل على أمان وتكون له ذمة ثابتة وحرمة ملازمة وضمان مؤكد وعهد لا ينقض.

وتوجد طريقة غير الطريقة التي تقدمت، إلا أنها تشبهها في الشكل إذ يبدو الراهب الجن الخاشي الوسوسة وكأنما ينقذ فريضة من الفرائض ويؤدي طقساً من الطقوس وأن صوّت تصويت بعض الحيوان. قال أبو عثمان في ذلك: «كانوا إذا دخل أحدهم قرية خاف من جن أهلها ومن وباء الحاضرة أشد الخوف إلا أن يقف على باب القرية فيعشر كما يعشر الحمار في نهيقه ويعلق عليه كعب أرنب»⁽⁵⁾.

والواقع أن ما ينجزه الخائف من الأذى يلف الغموض الكثير من جوانبه وتكتف المجاهل معظم خلفياته إذ ما السر في أن يستعير الإنسان نهاق الحمار؟ وما وجه الحكمة في أن يتابع النهيق عشر مرات؟

أما هذا العدد المعين فلا شك في أن في اختياره دون غيره دلالة مميزة، إلا أنه لا يلوح مرجع واضح ليعلق به هذا العدد ولا يظهر معنى دقيق حتى يوصل به. وأما التشبه بالحمار في التصويت بالنهيق وفي المظهر بوضع اليد خلف الأذن أثناء ذلك فلعله من باب الدنو من إحدى صور الجنان والقرب من أحد أشكال السعالى لأن الغول - في ما يُتصوّر - تملك أن «تتحول في جميع صورة المرأة ولباسها، إلا رجليها، فلا بد أن تكونا رجلي حمار»⁽⁶⁾.

وأما تعليق كعب أرنب، فيبدو أيسر تأويلاً لأن الأرنب - حسب بعض الاعتقادات

(4) الجاحظ، الحيوان، 6: 21&.

(5) الجاحظ، الحيوان، 6: 358.

(6) الجاحظ، الحيوان، 6: 220.

- من الحيوانات التي لا تصلح للجن مطية، وقد جاء في كتاب الحيوان أن الأرنب لا يجوز أن تكون من مراكب الجن⁽⁷⁾ ومرد ذلك إلى أنها «تحيض ولا تغتسل من الحيض»⁽⁸⁾. وهكذا يستعمل جزء من أجزاء بعض الحيوانات أو عضو من أعضائه وسيلة لتنفير الجن ودفعهم وإبعادهم وسبباً لتوقي بطشهم ودرء شرهم.

ويبدو أن مثل ذلك الإجراء الوقائي متواتر وإن خرج من صورة ودخل في صورة غيرها، فقد ساق الألويسي البغدادي حين قص خطي الجاحظ واقتفى أثره متحدثاً عن التحصن من الجن فقال إن العرب «كانوا إذا خافوا على الرجل الجنون وتعرض الأرواح الخبيثة له نجسوه بتعليق الأقدار عليه كخرقه الحيض وعظام الموتى»⁽⁹⁾.

وهكذا تظل الطريقة واحدة وهي طريقة تتمثل في تعليق ما من شأنه إقصاء الجن واستبعاد تأثيرهم وإن تغير محل التعليق ونوع الشيء المعلق. أما إذا أريد أن يكون الإجراء أوقع أثراً وأنجح فعلاً فإنه يحسن أن تعلق على الرجل فضلات معينة يلتزم بعدم النظر إليها مدة معلومة، فقد كانوا يقولون: «وأنتع من ذلك أن تعلق عليه طامث عظام موتى ثم لا يراها يومه ذلك»⁽¹⁰⁾.

وإذا تعلق الأمر بالخوف من شر العُتَمَار - وهم الجن الذين يسكنون الديار - وأريد إقصاء فتكهم واستبعاد ضررهم، فإن الناس كانوا إذا بنى أحدهم الدار ثم فرغ من ذلك ذبح ذبيحة، فإنهم كانوا يقولون إذا فعل ذلك لم يضر أهلها الجن نظراً إلى القربان الذي قُرب، ومن هنا جاءت عبارة «ذبائح الجن»⁽¹¹⁾ لأن الناس «كانوا إذا اشتروا داراً أو استخرجوا عيناً أو بنوا بنياناً ذبحوا ذبيحة مخافة أن تصيبهم الجن»⁽¹²⁾ في تلك الأماكن لعدم ذبح الذبائح وقلة إطعام الطعام.

وإما إذا خرج أمر الوقاية من مجال العقائد وولج حيز الاختبار والتجريب فمن أهم الوسائل أن يجتنب الإنسان تناول جملة من المأكَل التي ظهر سوء أثرها وثبت بـ ضررها.

من ذلك ملاحظة شعثون الطبيب عندما نيه مخاطبه فحدثه حديث المحذر

(7) الجاحظ، الحيوان، 6: 357.

(8) الجاحظ، الحيوان، 6: 46.

(9) الألويسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 2: 319.

(10) الألويسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 2: 319.

(11) لسان العرب، مادة جن.

(12) لسان العرب، مادة جن.

وكلمه كلام الناصح قائلاً: «إياك ولحم الماعز»⁽¹³⁾. ولم يتخلف الحكيم عن تبرير نصحه وتعليل تحذيره عندما بين أن من أدواء ذلك اللحم أنه «يخبل الأولاد»⁽¹⁴⁾ ويورث السوداء وهي أساس الخبال والفساد.

وليس لحم الماعز الغذاء الوحيد المهدد لسلامة العقل المتربص بصفاء المذهن لأن أكل الباقلاء ينال أيضاً من الدماغ ويشل حركته ويعطل سيره. لذلك امتنع من تناوله من امتنع والتمز بهذا السلوك الغذائي من التزم من باب الاقتداء بمن مارس وجرب فلاحته المساوية وبانت المضار، فقد أخبر الجاحظ عن سنة غذائية من سنن عدد من أئمة العلم فقال: «كان أبو شمر لا يأكل الباقلاء، وكان أخذ ذلك عن معلمه معمر أبي الأشعث وكذلك كان عبد الله بن مسلمة بن محارب والوكيعي ومعمر وأبو الحسن المدائني برهة من دهرهم»⁽¹⁵⁾ وقد علل هؤلاء سلوكهم بما استنتجوه من فساد هذا النوع من الغذاء وما يلحقه بالبدن من أضرار عامة في أثرها متنوعة في فعلها. وكان أبو شمر يقول: «لولا أن الباقلاء عفن فاسد الطبع رديء يخثر الدم ويورث السوداء وكل بلاء لما ولد الذباب والذباب أقذر ما طار ومشى»⁽¹⁶⁾. وقد جعل لنبته النبات وهيئة ثمرته قانوناً له أثره الخاص في الدماغ، لذا كان أبو شمر يقول: «كل شيء ينبت منكوشاً فهو رديء للذهن كالباقلاء والباذنجان»⁽¹⁷⁾.

ولا شك في أن الناس كانوا يلاحظون ما لعدد من المأكول من الأثر السيء ويقفون على ما لاستهلاك جملة من الأطعمة من الوقع السلبي فتراهم لا يرغبون فيها ولا يقبلون عليها بل ينفرون منها نفور الخائف على صفاء ذهنه ويرغبون عنها رغبة من حرص على سلامة له، ولا شك أيضاً أن أشدهم امتناعاً من الإصابة من مثل تلك الأغذية وأكثرهم التزاماً بما يحتمه ذلك من نظام هو من كانت له بالمعرفة صلة وبالعلم نسب.

أما إن ولى زمان الاحتياط والتوقي وأقبل طور العلاج والتطبيب، فإن من وسائلهما ما تعلق بالمعتقد ومنها ما اتصل بالامتحان.

فمن الآثار ما أشار إلى أنه كانت تعلق بأعناق المجانين تائم⁽¹⁸⁾، ويبدو أن

(13) الجاحظ، الحيوان، 5: 461.

(14) الجاحظ، الحيوان، 5: 461.

(15) الجاحظ، الحيوان، 3: 357.

(16) الجاحظ، الحيوان، 3: 358.

(17) الجاحظ، الحيوان، 3: 358.

(18) ابن الجوزي، ذم الهوى، 333.

وقد يطلب البرء لا بالكتابة بل بالقراءة، فقد كان يقرأ في أذن المصاب آية الكرسي وربما قرئت المعوذتان وهما «سورة الفلق وتاليتهما لأن مبدأ كل منهما قل أعوذ»⁽²⁹⁾ وربما رقي المصروع أيضاً بهيا شراها وهي - على ما يقال - كلمة عبرانية معناها يا حي يا قيوم⁽³⁰⁾. وقد دل على شيء من ذلك، المزاح الذي صدر عن سهل بن سابر عندما تلاحي هو وجورجس في حمى ربيع، فعرضه في مجلس المناظرة إلى أنه أصاب أمه زنا⁽³¹⁾. وعندما عرض لجورجس زعم من الغيط بسبب ما رماه به سهل وكثر التفاته صاح سهل وقد خالطت لسانه العجمة وشابت نطقه الرطانة وقال: «صرع وحق المسيح، أقرأوا في أذنه آية الكرسي»⁽³²⁾.

ودل على شيء من ذلك أيضاً ما جاء به أبو حيان التوحيدي وهو يتحدث عن «طرب ابن غيلان البراز على ترجيعات بلور جارية ابن اليزيدي... إذا غنت»⁽³³⁾ فإنه إذا سمع غناها «انقلبت حماليق عينيه وسقط مغشياً عليه وهات الكافور وماء الورد، ومن يقرأ في أذنه آية الكرسي والمعوذتين، ويرقى بهيا شراها»⁽³⁴⁾.

وقد تعوَّض قراءة آية الكرسي بأن يؤذَّن في أذن المصروع، ويقرن ذلك الأذان بعض الإبهام مثلما فُعلَ بأبي علقمة النحوي عندما هاجت به مَوْتُهُ وهو مار ببعض طرق البصرة، فقد «وثب عليه قوم»⁽³⁵⁾ «فأقبلوا يعضون إبهامه ويؤذَّنون في أذنه»⁽³⁶⁾.

وإن ظل الأذان منغرساً في حقل المعتقد فإن عض الإبهام ربما كان أقرب إلى ميدان التجربة المعتمدة على الحس.

وهكذا يصدر العلاج عن مجال ويرد مجالاً يستند فيه التطبيب إلى الامتحان وترتكز فيه المداواة على الاختبار، فكان أن قادت أحداث إلى الاعتقاد بأن المجنون إذا قتل ذهب عنه الجنون، وفي هذا السياق يذكر الآمدي أن هذا هو عين ما حدث

(29) لسان العرب، مادة عوذ.

(30) لسان العرب، مادة شره.

(31) القفطي، تاريخ الحكماء، 1: 196.

(32) القفطي، تاريخ الحكماء، 1: 196.

وروي المؤلف كلام سهل مثلما نطق به فجاء كما يلي: «صري وهك المسية اخروا في أذنه آية خرسى» (القفطي، تاريخ الحكماء، 1: 196).

(33) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 166.

(34) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 167.

(35) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 379.

(36) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 379.

للمجنون الشريدي عندما أتوا به رجلاً يداويه فأخذ فأساً وأحماها وجعل يديرها حول رأسه، فما كان من المجنون إلا أن خطف منه تلك الفأس وجمع بها يديه وضربه بها فقتله⁽³⁷⁾، وكان ذلك سبب برئه، وكأثما صدمة المصيبة وهول القتل هما ممكن البرء ومصدر الثوب إلى الرشد⁽³⁸⁾.

ويدنو أن إحماء الفأس طريق من طرق المداواة، فقد كان ذلك الرجل من بني عبادة عندما أحصى الفأس وأدارها برأس المعتوه إنما كان يروم استخدامها على نحو من الأنحاء ليظهر جنونه ويزيل خياله، ويظهر أنه كان يسند إلى الحرارة دور في إعادة المعتوه إلى سالف إدراكه وغاير توازنه، وما ذكره الأعمش تصديق لتلك القاعدة وتأيد لها، فقد ذكر أنه لما فكر في مسأله من المسائل وأنكر أهله عقله «حموه وداووه»⁽³⁹⁾. وما كان العلاج ليصور عاماً مطلقاً يسري إلى كل الحالات وينطبق على كل الأنواع، بل وقع النظر إليه باعتباره أمراً نسبياً، ذلك أن الخبال ألوان ولا بد من أن يكون العلاج ألواناً. وما أكثر ما اقترن نجاح التطبيب بمعرفة طبيعة الوسواس معرفة لا تخلو من دقة، ولا تعرف تلك الطبيعة إلا بتحسس مقدار ذلك الخبال وإدراك أسسه وسبب انطلاقه، فمن الجنون ما عرض وعبر ومنه ما جشم فقرّ، ومنه أيضاً ما تعلق بفترة محددة من فترات العمر، ومنه كذلك ما اتصل بحالة معينة من حالات النفس.

لذلك لم يكن غريباً أن يعد جنون الشباب وسواساً عابراً لا يطمع الطامع في الشفاء منه إلا إذا اجتاز المجتاز تلك المرحلة، فإذا صار في ذيل الكهولة وبادئ الشيخوخة برىء وتعافى ونقه، وقد صاغ أحدهم هذا المعنى شعراً فقال [من البسيط]:
قالت: عهدتك مجنوناً فقلت لها إن الشباب جنون برؤه الكبير⁽⁴⁰⁾
أما إذا كان الجنون تولهاً صادراً عن العشق فإن المداواة تجوز وتنجع إذا لم يترق

(37) الأمدي، المؤلف والمختلف، 289.

(38) ومن غريب الأدوية المتصلة بالقتل «أنهم يزعمون أن دماء الأشراف والملوك تشفي من عضه الكلب وتشفي من الجنون أيضاً» (الجاحظ، الحيوان، 2: 7).
وجاء في الأغاني أيضاً قول بعضهم: «والعرب تحدث أن دماء الملوك شفاء من الخيل» (الاصبهاني، الأغاني، 15: 318).

(39) الجاحظ، الحيوان، 6: 249.
وهذه طريقة شديدة القرب من الطريقة التي يطلب بها شفاء المختنق والممرور. قال الجاحظ في ذلك: «وهذا كما يخترى الذي يصيبه الأسن من البخار المختنق في البئر إذا صار فيها، فإنه [ربما] استقى واستخرج وقد تغير عقله. وأصحاب الركابا يرون أن دواءه أن يلقوا عليه دثاراً ثقيلاً، وأن يزمل ترميلاً وإن كان في ثَمُوز وآب» (الجاحظ، الحيوان، 2: 311).

(40) الجاحظ، الحيوان، 6: 244.

الحب إلى غايته ولم يبلغ درجته القصوى المشحونة تقيماً واستهتاراً. فإذا استفحل الداء وبزل و«أغفل النداء من الأول»⁽⁴¹⁾ فإن العارفين يصفون دواء واحداً هو الوصال، وإجراء ذلك في الواقع يتمثل في الزواج، وتلك طبيعة الوصل الممكنة في مجتمع إسلامي خاصة وأن المقترح صادر عن أحد الفقهاء بعد أن لاحظ أن البين أو الهجر أو الكتمان هو سبب غوص العقل وقد صدق الحب وخلصت المودة.

وهكذا يكون الدواء المقترح ذا طبيعة نفسية اجتماعية تعيد إلى المصاب ما قد فقد من صواب وما اختل من توازن. وهذا المرهم نافع صالح ما لم تُدرك تلك الدرجة الموعلة في البعد حيث يغلب المرض ويتمكن، وهي مرحلة يحق معها اليأس ويحل معها القنوط لأن المشغوف إذا بلغها «انبت الرجاء وانصرم الطمع فلا دواء له بالوصل ولا بغيره»⁽⁴²⁾، ويعلل ابن حزم ذلك بأن الفساد قد استحکم في الدماغ وأن المعرفة قد تلفت وأن الآفة قد تغلبت⁽⁴³⁾.

وهكذا لم يعد شأن المجانين خفياً إذ كان الاهتمام بهذا الصنف عاماً والانشغال به مطلقاً أو يكاد، فقد راحت فئات اجتماعية تفاوتت درجاتها وتمايزت رتبها تحفل بالمختلين حفلاً فلا العامة تخلت عنهم ولا السلطة الدينية أهملتهم. ولعل أظهر ما يلفت الانتباه وأبرز ما يكتسي دلالات معينة أن أحلهم المتطربون ومن لف لفهم محلاً مخصوصاً وبؤروهم مبعاً مميزاً إذ نظروا إليهم فاعتبروا الواحد منهم إنساناً لا يفرقه عن بني جنسه إلا أنه مصاب بمرض من الأمراض، وقدرُوا أن برءه مؤمل وشفاءه مرجو.

فكان أن ورد فكر المشتغلين بهذا الباب مورد العقائد فتبحث وسائل التوقي والدواء وتحسّن أصناف العلاج ثم صدر عنه لينهل مناهل التجربة والعلم فتطلب - في جد واجتهاد - أنواع الأدوية فاستقرأ ما أمكنه استقراؤه واستنبط ما وسعه الاستنباط وهو في كل ذلك يسعى إلى إعادة المختل إلى سالف إدراكه ويحرص على إرجاعه إلى ماضي تمييزه.

(41) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

(42) ابن حزم، طوق الحمامة، 168.

(43) ابن حزم، طوق الحمامة، 168.

الباب الثالث

الحق والجنون

في الواقع الاجتماعي والحضاري

- الفصل الأول: صور الحق وأوضاعه بين الناس.
- الفصل الثاني: صور المجنون ومعاملة الناس له.
- الفصل الثالث: توظيف الحق.
- الفصل الرابع: توظيف الجنون.

الفصل الأول

صور الأحقق وأوضاعه

بين الناس

يتعين على من قصد تحديد صورة للأحقق اعتماداً على ما جاء في المؤلفات أن لا ينظر إليه من جانب واحد، فقد تناولت الآثار المتقدمة هذا الباب فنظرت إلى الأحقق من جوانب: نظرت إلى شكله وعبرت عن ذلك «بالصورة»⁽¹⁾، ونظرت إلى أخلاقه وعبرت عنها «بالخصال»⁽²⁾، ونظرت إلى ما يبدو منه وعبرت عن ذلك بالأفعال⁽³⁾. ويتبين من التصنيف المتقدم أنه ليست للأحقق صورة واحدة. بل صور متعددة، وذلك لمظهره من ناحية وصفاته الأخلاقية من ناحية ثانية وسلوكه من ناحية ثالثة. ومن النظريات التي كانت سائدة لدى عدد من الحكماء، ومن القواعد التي كانت متداولة لدى عدد من أهل الدراية والفراسة أن يقرن بين الخلقة والخلق بحثاً عن صلات معينة بين ظاهر الهيئات وباطن الصفات وأن يجتهد في إيجاد ضروب من التناسب بين شكل الظرف ونوعية المحتوى وألوان من التطابق بين المناظر والمخاير. ولم تكن صفة الحمق لتشد عن هذا المنظور، فكان الأطباء حيناً وأهل البصر والتقويم حيناً آخر - طبقاً للتصور السابق - يستدلون على حماقة الأحقق بعلامات كثيرة تتعلق بالشكل.

منها ما يظهر في هيئة البدن ويتجلى في بنية الجسم، فإذا كان بناء الجسم غير متناسق أنبأ ذلك بنقص في الهمة ورداءة في العقل⁽⁴⁾، وفي هذا المعنى قدم ابن الجوزي نموذجاً لصورة الأحقق وقد تميزت أعضائه بدنه بعدم التناسب وقلة الانسجام فقال: «...مثل الرجل العظيم البطل، القصير الأصابع، المستدير الوجه، العظيم القامة، الصغير الهامة،

(1) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.

(2) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.

(3) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.

(4) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.

للحجم الجبهة والوجه والعنق والرجلين فكأنما وجهه نصف دائرة⁽⁵⁾.
ومنها ما يتصل بالأحجام المختلفة، فقد جعلوا الحمق في طوال القامات وقصارها، غير أنهم أفردوا الأولين بارتفاع نسبة الرعونة فيهم فقيل «والغبوة والجهل في الطوال أكثر»⁽⁶⁾.
وانتهبوا إلى الشعر فعُدّوه من أمارات الغفلة إذا كان على الكتفين والعنق أو على الصدر والبطن⁽⁷⁾، وقوموا أجزاء الجسم وأعضائه ناظرين إلى أشكالها فجعلوا من أدلة الغباء صغر الرأس ورداءة شكله واستدارته وعظمة العين⁽⁸⁾ والأذن⁽⁹⁾ وقصر الرقبة⁽¹⁰⁾ وطول العنق إذا رُق⁽¹¹⁾ واستدارة اللحية⁽¹²⁾.
وألغوا الغلط من تلك العلامات إذا كان في الشفة والأنف⁽¹³⁾ والوجه⁽¹⁴⁾، ومما يمكن إضافته إلى ما تقدم اللحم إذا كان كثيراً صلباً⁽¹⁵⁾ والعين إذا كانت عظيمة مرتدة⁽¹⁶⁾ أو كانت مشبهة لأعين البقر⁽¹⁷⁾. أو كانت كأنها جاحظة وسائر الجفن لاطىء أو كان الجفن من العين منكسراً أو متلوّناً من غير أن يكون به مرض⁽¹⁸⁾.
وهكذا جعلت المظاهر المشار إليها دالة على رداءة العقل، لكنها قدّمت تقدّماً تحكيمياً خالياً من التحليل عارياً من التبرير وكأن الأمر متعلق بقوانين ثابتة صحت بالتجربة وتأكدت بالاختبار بعد أن تناول أهل البصر المظاهر البدنية بالتأمل والاستقراء.
على أن المظاهر المعبرة عن الغثاوة - على الوجه الذي ذكرت به - وافرة متنوعة إلى درجة يجوز معها للمرء أن يقدر أنه لا يكاد يسلم واحد من الانصاف لإحدى

-
- (5) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.
 - (6) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.
 - (7) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.
 - (8) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.
 - (9) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.
 - (10) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.
 - (11) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.
 - (12) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.
 - (13) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.
 - (14) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.
 - (15) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.
 - (16) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.
 - (17) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

الصفات المتقدمة خاصة وقد امتدت تلك المظاهر حتى إلى ما تستحسنه بعض الحواس وتستطيعه⁽¹⁹⁾.

ومن العلامات ما لم يخل من التعميم، فقد جعلت الأمانة الواحدة دالة على مجموعة من الصفات غير متجانسة بل غير متقاربة، من ذلك قولهم: «إذا كان الجفن من العين منكسراً أو متلوّناً من غير علة، فصاحبها كذاب مكار أحمق»⁽²⁰⁾.

ولئن تجوّز المرء أن يلحق الكذب بالأحمق لا من جهة أنه يقصده بل من جهة أن لا يحسن التقويم ولا يبرم التقدير عموماً حتى تطيش أحكامه وتجفو الواقع وتخالف الصواب، فمن العسير التسليم بأن الحمق والمكر يجتمعان في شخص واحد لما يتطلبه المكر من احتيال في تخفّف وما يقتضيه من خديعة في تستر، وذلك - كما هو غير خاف - يحتاج إلى عقل يدبر فيحسن التدبير ويخطط فيحكم التخطيط.

ومن الغريب أيضاً أن تتفق العلامات المتناقضة لتدل على صفة بعينها، فقصر الرقبة⁽²¹⁾ وظول العنق⁽²²⁾ مستويان في الدلالة على الرقاعة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأذن في صغرها⁽²³⁾ وعظمتها⁽²⁴⁾ وإلى القامة في طولها وقصرها⁽²⁵⁾.

وليست كل العلامات موسومة بالتعميم أو التناقض، فقد ذكرت بعض الأمارات واعتبرت لا تخطيء⁽²⁶⁾ في هذا الباب دلالة وحسماً. ومنها أمانة هي بين المظهر الشكلي والسلوك، إنها اللحية إذا طالت. وقد نشروا فيها الكلام ونسبوا الآراء المتعلقة بها إلى التوراة⁽²⁷⁾ مرة وإلى الحكماء⁽²⁸⁾ مرة ثانية وإلى أهل الفراسة⁽²⁹⁾ مرة ثالثة،

(18) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

(19) يستحسن الناس طول العنق عادة ويطربون للصوت الحسن، إلا أن هاتين الصفتين عدتا أيضاً من أمارات الحمق (ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29).

(20) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

(21) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 28.

(22) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

(23) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 30.

(24) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

(25) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

(26) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

(27) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

(28) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29.

ومن الأمثلة على ذلك الفتى الموصلي الذي تحدث عنه أبو الهذيل العلاف، فقد كان «حسن السمات، نثر الوجه، نقي الثياب»⁽³⁷⁾، وزاد على حسن صورته وأناقته هندامه بخلة أدل وأبلغ وهي أنه كان يلزم الصمت في المجلس إلى درجة أنه نبل في عيني شيخ المعتزلة ولاط بقلبه وحلا في صدره. غير أن المجلس انكشف بعد المحادثة عن حسن مظهر وسوء مخبر، فإذا بمن حظي بإعجاب أبي الهذيل شخص في منتهى السخافة وغاية الرعونة، وقد فضحته إجاباته الخرقاء⁽³⁸⁾.

ولا شك في أن هذا الفتى قريب - في استتار عيبه ولو لحين - من نموذج الأحمق الذي فيه بلغة، يطاول مجالسه بحمقه فلا يعثر على صفته الحقيقية إلا بعد مراس قد يقصر وقد يطول.

ومن هنا كان الاحتياج إلى دليل إضافي يفوق العلامات المتقدمة دقة ويتجاوزها عمقاً، وقد رآه في الكلام حين وجدوه - في هذا المجال - «أقوى الأدلة»⁽³⁹⁾ لأنه من مقاييس العقل ومعايير الصواب. وقد نظرنا إلى الكلام لا من حيث مؤداه فحسب، بل من حيث طريقة أدائه أيضاً، فسرعة الجواب⁽⁴⁰⁾ معتبرة من عناوين الحمق لأن صاحبها متسرع عجل يترك الثبوت ويهجر الروية.

وشأن الأحمق أن يكثر من الكلام حتى ينقلب كلامه هذراً يقلق السامعين، ومن الأمثلة على ذلك ما قدمه ابن الجوزي حين قال: وتكلم رجل عند معاوية فأكثر الكلام، فضجر معاوية فقال: اسكت. فقال: وهل تكلمت؟⁽⁴¹⁾.

وشأن المائق أيضاً أنه إذا تكلم جاء كلامه في غير المواضيع التي يرجى نفعها، وربما تعدى ذلك إلى ما يشبه الفضول والتدخل في ما لا يشغله ولا يهمه، وقد جعل أبو الدرداء مما يصم الأحمق «كثرة المنطق فيما لا يعنيه»⁽⁴²⁾.

ومن العلامات ما كان في شكل مظاهر تعبيراً بليغاً عن أنواع من السلوك الحضاري، فبوسع الإنسان أن يتخذ ما شاء من الكنى وإمكانه أن يلبس ما أراد من أصناف الخواتم، وباستطاعته أن ينقش عليها ما اشتهى من العبارات. غير أن لكل ما تقدم دلالة على مستوى فكر الإنسان وذوقه، فالكنية إذا كانت شنيعة والخاتم إذا كان كبيراً

(38,37) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 91.

(39) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 30.

(40) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 33.

(41) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 33.

(42) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 32.

وفصه صغير وفضته قليلة معدودان من آيات العجز وقلة الفطنة⁽⁴³⁾. ومما عدّ حاسم الدلالة نقش الخاتم لأنه تعبير مباشر عن لب الإنسان وإدراكه، وقد ردّ أحدهم على من جعل الأحقق يعرف بمشيئته ونظيره وتردده فقال: «لا بل يعرف حمق الرجل من كنيته ونقش خاتمه»⁽⁴⁴⁾.

وهكذا نظروا إلى الكنية فأحلّوها محل العنوان إذ يوضع فيهدي إلى المعنوي ويختزل مجمل سماته ويخبر عن طبيعته ومكوناته، والتفتوا إلى النقش فأنزّلوه منزلة الشعار إذ يرفع فيكشف الغطاء عن فكر صاحبه واتجاهه.

أما وضوح الدلالة وعمقها وبيان الإشارة ودقتها - في مجال ما يعرف به الأحقق - فممكنها ليس المظاهر والأشكال بل «الخصال والأفعال»⁽⁴⁵⁾ على حد تعبير السابقين.

وقد قرن القدماء العنصرين المتقدمين لارتباطهما وتمازجهما، فالخصال صفات خلقية تحدد طبائع الأفعال وتصوغها وتلونها بألوانها، والأعمال تعبير عن الأخلاق وترجمة عملية لها. وتتمثل أبرز الصفات والأعمال أساساً في غرارة الأحقق غرارة تجعله يثق بمن لا يعرف ولم يجرب، وفي طيشه طيشاً يجعله لا يستقر على رأي ولا يثبت على قرار وفي عجبه⁽⁴⁶⁾.

ويبين أن من اتصف بهذه الصفات لا موقف له ولا مودة ولا تواضع فيه ولا رصانة لأنه «إن أعرضت عنه اغتم، وإن أقبلت عليه اغتر، وإن حلمت عنه جهل عليك، وإن جهلت عليه حلم عنك، وإن أحسنت إليه أساء إليك، وإن أسأت إليه أحسن إليك، وإن ظلمته أنصفت منه، وظلمك إذا أنصفت»⁽⁴⁷⁾. فهو أبدأ يضع الأمور في غير مواضعها لأنه أبدأ يسيء تقدير الأشياء والأقوال والأفعال والمواقف، تقوده إلى ذلك سطحيته وقصر نظره وتركه النظر في العواقب. وقد جعل السلف من أخص خصائصه «الغضب من غير شيء والإعطاء في غير حق والكلام من غير منفعة والثقة بكل أحد وإفشاء السر»⁽⁴⁸⁾ ومن خصاله أيضاً عدم التمييز، فهو الذي لا يفرق بين عدوه وصديقه، وهو الذي يتكلم ما يخطر على قلبه، وهو الواهم الذي يحسب أنه أرجح الناس عقلاً.

(43) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 32.

(44) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 32.

(45) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 32.

(46) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 32.

(47) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 35.

(48) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 35.

وكأن بعض الحكماء قد جمع صفات الأحمق فأوعى حين قال: «من أخلاق الحمق العجلة والخفة والجفاء والغرور والفجور والسفه والجهل والتواني والخيانة والظلم والضياع والتفريط والغفلة والسرور والخيلاء والفجر والمكر، إن استغنى بطر، وإن افتقر قنط، وإن فرح أشتر، وإن قال فحش، وإن سئل بخل، وإن سأل ألح، وإن قال لم يحسن، وإن قيل له لم يفقه، وإن ضحك نهق، وإن بكى خار»⁽⁴⁹⁾.

ويظهر من اللوحة المتقدمة أن الأحمق مستودع النقائص ومجمل العيوب تتم عنها صفاته الظاهرة منها والخفية وتخبر عنها طباعه البادي منها والكامن وينطق بها ما ييدر منه خاصة حين يبالغ في كل شيء ويغالي في كل أمر حتى كأنه لا يعرف حواجز يقف عندها ولا يدرك حدوداً ينتهي إليها.

فإذا كانت تلك معالمه وخصائصه فأَيُّ محلٍّ أحل وأَيُّ منزلٍ بؤى؟

جدير بمن أراد أن يقف على منزله الأحمق أن يعود إلى موطنين اثنين من الأثر العربي، أولهما تقدير المؤلفات للحمق بما تبلور من مقولات وأطلق من أحكام عامة، وثانيهما موقف الناس من الحمقى ومعاملتهم للرعن وصنعهم بالمائقين.

وإذا كان المنطق السببي يقتضي ترتيباً زمنياً محدداً لذنيك الموطنين باعتبار أن الأحكام ناتجة عن اعتبار الناس للأحمق وامتحانهم له، فإن غزارة المادة في موضوع معاملة المائق تدعو إلى الحفاظ على الترتيب المعلن عنه في البدء.

ويسهل على من يتصفح العناوين الجزئية الواردة بالمؤلفات وينظر في أشباه العناوين أن يتبين مقدار شدة المؤلفين لصفة الحمق وبغضهم لها، ويظهر التهجين في العناوين يفتتح بها أصحابها الأبواب، فلا يعدم الناظر في الأثر عنواناً لباب من الأبواب يهجن الحمق ويستنقص الغباوة ويستحط الغفلة ويمتحن البلاءه ويتذلل الموق. فيقدر ما كان العقل يمدح كان الحمق يذم، وقد أثنى على الأول ووضع الثاني في مؤلف المستطرف في كل فن مستظرف، وكذلك فعل بهما في كتاب «محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء»، فقد ساق الإشبهي عنواناً مشتركاً وهو «الباب الثاني في العقل والذكاء والحمق وذمه وغير ذلك»⁽⁵⁰⁾. وكان عندما استوفى الحديث عن العقل ونهياً للكلام عن الحمق استهل الموضوع بقوله: «وأما ذم الحمق...»⁽⁵¹⁾، وأما الراغب

(49) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 35.

(50) الإشبهي، المستظرف في كل فن مستظرف، 1: 13.

(51) الإشبهي، المستظرف في كل فن مستظرف، 1: 16.

الأصبهاني فقد جعل لبابه عنوان «مدح العقل وذم الحمق»⁽⁵²⁾، وأما البيهقي فقد أورد عنوانين معبرين، وُسم الأول بـ«مساوىء العلي وضعف العقل»⁽⁵³⁾ وتعلق الثاني بالمسويين إلى الحمق فكان «مساوىء الحمقى»⁽⁵⁴⁾ صورة جزئية لعنوان الكتاب نفسه.

ويتضح أحياناً تحقير الحمق في جمل عامة تنصدر الأبواب فينضوي إليها ما يساق بعدها وكأنها تحل محل العناوين، ومن أمثلة ذلك قول الجاحظ في كتابه البيان والتبيين «وكانوا يعيرون النوك والحمق والعي وأخلاق النساء والصبيان»⁽⁵⁵⁾، وقد أعقب ذلك مادة وافية من الأبيات الشعرية⁽⁵⁶⁾ التي تبين - وإن تفاوتت معانيها قوة وضعفاً - أن الأحمق عادة إذا لقي لا يقبل بقبصة ولا يلتفت إليه بلحظة.

وقد تبلورت المادة أحياناً أخرى في شكل أمثال تظهر الأحمق أو الحمقاء وقد بلغ كلاهما العجز ومنتهى العياء، فالخرقاء لا تحسن ولو مهنة من المهن⁽⁵⁷⁾ والماتق لا يقدر أن يجبس لعبابه السائل⁽⁵⁸⁾.

وإذا تعدى الباحث تلك العناوين وما شابهها أو قام مقامها ألفى مادة مترامية الأطراف مختلفة الأجناس تزخر بذلك الغرض زخوراً وتعج فيها أصوات المؤلفين عجيجاً منادية بتحاشي الأحمق وتجنب المغفل، وقد نشر الأدباء الكلام في هذا الموضوع وأطالوا الشرح، فحذروا من مصاحبة الأحمق حتى قيل: «إياك ومؤاخاة الأحمق...»⁽⁵⁹⁾ وجعلوا تبرير هذا التنبيه سوء تدبيره وخرق ما يأتي من الصنيع، فقيل مواصلة للقول المتقدمة... فإنه ربما أراد أن ينفعلك فضرك»⁽⁶⁰⁾.

وليس للمرء أن يستغرب دعوة العرب إلى الابتعاد من الأرعن لأن الحمق إذا ذكر قرن بعيوب معلومة وسوي بنقائص معينة وسبق مع مثالب مشينة، فالأعرابي الذي توجه بالقول إلى الحجاج بن يوسف تبرم بامرأته الرعناء تبرمه بنسائه الثلاث الأخريات، وكانت إحداهن فاركاً مبغضة لا تحظى عند الرجال، وكانت الثانية متبرجة تنكسر في مشيتها

(52) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، 1: 13.

(53) البيهقي، المحاسن والمساوىء، 141.

(54) البيهقي، المحاسن والمساوىء، 592.

(55) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 244.

(56) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 244 - 247.

(57) يقال: «خرقاء لا تحسن المهنة أي لا تحسن الخدمة (لسان العرب، مادة مهن).

(58) يقال: «أحمق يسيل مرغه وهو اللعاب» القالي، الأمالي 2: 12.

(59) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 96.

(60) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 96.

وتتبختر وتظهر الزينة للناس الأجانب، وكانت الثالثة مذكرة متشبهة بالذكر هي الخلق والخلق. وهكذا تعددت مصادر مصائب الأعرابي وتنوعت بواعث آفاته حتى بلغ منه الكرب مبلغاً ونال منه الغم مثلاً جعله يتمنى الأماني الأليمة القاسية ويود لو كان أكمه أصم حتى لا يرى ما يكره ويسمع ما ييغض، بل تمنى أنه لم يكن تزوج وأنه كان ناقص الخلقة حتى لا يقوى على الزواج ولا يقدم عليه. وما كان منه بعد أن تمنى الأماني المختلفة ألا أن أقبل على القرار الحاسم وهو الطلاق ثلاثاً لا يرجى بعده رجوع ولا تؤمل إثره عودة. وما كان مصير زوجته الحمقاء ليختلف عن مصير الزوجات الأخريات وذلك لسخفها وقلة إتيانها المستقيم من الأمور⁽⁶¹⁾.

وهكذا كان الطلاق هو الحل بالنسبة إلى من فرط أمر زواجه. أما بالنسبة إلى من لم يفعل بعد فلا يعدم نصيحة يتجه بها إليه الناصح وهو يحثه على عدم الاقتراب من الطرف الآخر إذا كان به حق، وفي ذلك يستوي الرجل والمرأة لأن شأن السوي أن ينفر من المصائب ويعدل عنه ناشداً السلامة من صحبته طالباً أن يعفى من الاقتران به. وقد ساق الجاحظ لأحد الشعراء أبياتاً يحث فيها على اجتناب الارتباط بالغبي ولو بذل ماله وخدماً ومكن من سلطان وجه. فقال في هذا المعنى [من الطويل]:

ولا تقربني يا بنت عمي بوهة من القوم دفناً غيباً مفئداً
وإن كان أعطى رأس ستين بكرة وحكماً على حكم وعبداً مولداً
ألا فاحذري لا تورديك هجمة طوال الذرى جبساً من القوم قعداً⁽⁶²⁾

وقد عدّ الحمق - على اختلاف مستوياته - عيباً من العيوب يذم به الإنسان وينتقص، بل يظهر في بعض الأحيان بمظهر الآفة التي تأكل من فضائل الإنسان وخصاله، ومن أمثلة ذلك جواب أبي حنّان التوحيدي للوزير وقد سأله عن ابن فارس أبي الفتح، فكان منه أن عدد محاسنه في البدء، غير أنه لم يلبث أن لاحظ أن «الرجحان لما يذم به لا لما يحمد عليه»⁽⁶³⁾. وما كان منه إلا أن طعن في خلاله وجعلها مردودة لعيوب في مقدمتها «الرعونّة»⁽⁶⁴⁾ وقد تناول المؤلف نفسه ابن السمح - عند تقويمه لعدد من الرجال الذين سأله الوزير عنهم - وأخذ في مقارنته بمن تقدم الحديث عنهم فقال إنه «لا ينزل

(61) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 2: 34 - 35.

(62) الجاحظ، البيان والتهجين، 1: 246.

(63) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 205.

(64) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 206.

بنفائهم ولا يسقى من إنائهم»⁽⁶⁵⁾ لأسباب يذكرها، ويقرر في النهاية أن ما يحطه عن مراتبهم شيطان «أحدهما بلادة فهمه»⁽⁶⁶⁾.

أما عمرو بن الأَهمّ التميمي، فإنه لما سخط على الزبرقان أخير عنه بأسول ما علم فعدّد عيوباً من بينها أنه «أحمق الوالد»⁽⁶⁷⁾ وقد أدرج أبو حيان التوحيدى الجهل والعلي ضمن سائر العيوب، فهو إذ يتحدث عن الفضائل المذكورة والمثالب المتعارفة لا يلبث أن يقرن العيبين المتقدمين بنقيصتي الجبن والبخل، وهو في تفضيله للعرب في الشجاعة والكرم والفطنة والبلاغة لا يقرّ خلوه هذه الأمة من أصحاب النقائص ويقول: «وكذلك العرب لا تخلو من جبان جاهل طيئاش بخيل عيبى»⁽⁶⁸⁾.

وكان إذا وصف أحدهم بالرقاعة تبع ذلك النعت بنظيره من العيوب، والتوحيدى عند حديثه عن ابن عباد ينسب إلى الزهيري قوله: «قد نجم بأصبهان ابن لعباد في غاية الرقاعة والرقاحة والخلاعة»⁽⁶⁹⁾ وهكذا تجتمع الرقاعة وقلة الحياء تضاف إليهما صفة من تخلع رسنه وأعطى نفسه هواها حتى صار مستهتراً، كذلك يذكر العياء عن الحجة ويساق مفهوم الرخاوة وقلة الفهم، فيكون كل ذلك بثقل الروح وغلظ الحس وجفاء الطبع مقروناً، الشيء الذي يجعل الناس يستثقلون صاحب هذه الصفات ويتبرمون به وينفرون منه، وقد تحدث التوحيدى عن أحد هؤلاء بقوله: «وهو الرجل القدم الثقيل»⁽⁷⁰⁾ فأتبع عبارة القدم بعبارة الثقيل وكأنما أراد أن يوضح معنى الأولى ويبين نوعها.

وما أكثر ما يقرن الأحمق بأصحاب العيوب وإن اختلفت طبيعة عيب كل واحد منهم، وقد قال في هذا المعنى غاز أبو مجاهد: «أربع تشتد مؤونتهم، النديم المعربد، والجليس الأحمق والمغني النائه والسفلة إذا تقرأ»⁽⁷¹⁾ فالمرء إذا جلس إلى الغبيّ اشتدّ تعبهُ وعظمت مشقته باحتمال جليسه الثقيل والصبر على تجاوزه وخرقه وتعديهِ وظلمه فذلك الجليس الأرعن لا يفوق السكران السوار في سكره قيمة وذلك لشربه ومشارته ولا يقل عن المغني المتكبر غروراً وضلالة ولا يعدو الغوغاء قدراً بل يضاهيهم جهلاً وانحطاطاً.

(65) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، 1: 34.

(66) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، 1: 34.

(67) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، 3: 163.

(68) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، 1: 74.

(69) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، 1: 63.

(70) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، 2: 112.

(71) الجاحظ، البيان والتهيين، 1: 400.

وقد بلغ نفور العرب من صفة الحمق خاصة إذا كانت في الأقربين درجة صار من ابتلى بها بعض أهله يدعو على غيره بهذه الآفة وكأنما هي اللعنة فتفك بمن تحل به، ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره أبو خالده المهلبى عندما دخل يوماً على صديق له من بغداد، وإذا عنده ابنان شابان وإذا هما أرقع خلق الله يتكلمان بكل حماقة وكل محال، وأراد المهلبى أن يصانع صديقه ويسري عنه فقال له مجاملاً: «سبحان الله، ما أطيب كلامهما»⁽⁷²⁾ فقال له أبو الولدين: «إن كنت كاذباً فرزقك الله مثلهما»⁽⁷³⁾.

ولذلك ومثله كانوا يدعون الله أن يجنبهم تلك الصفة ويحميهم من أعراضها، وقد استعاذ الجاحظ في مستهل كتابه «البيان والتبيين» من أحد أشكال الموق والعجز فدعا الله قائلاً: «بعد أن استعاذ به من جملة من العيوب: «...كما نعوذ بك من العي والحصر»⁽⁷⁴⁾ وما كاد الجاحظ يكمل دعاءه حتى لاحظ قدم هذه السنة الدالة على استقبح الناس لذلك النمط من العيوب وقال: «وقد تعوذوا بالله من شرهما وتضرعوا إلى الله في السلامة منهما»⁽⁷⁵⁾ واستشهد بيت للنمر بن تولب حين قال [من الوافر]:

أعذني رب من حصر وعي ومن نفس أعالجهما علاجاً⁽⁷⁶⁾
وزاد على ذلك فأطال الاستشهاد بأبيات شعرية أخرى مهيئة للعي مستقصية المتصنفين به⁽⁷⁷⁾، وفضلاً عن ذلك فقد عاد المؤلف في موطن آخر من الكتاب وكرر الفكرة ذاتها قائلاً: «ونحن نعوذ بالله من العي»⁽⁷⁸⁾.

وعندما راموا تجسيم العي وجدوه لا يقل في شيء عن سائر النقائص والعيوب فلا هو يختلف عن الضحالة ولا هو يمتاز عن فقدان البصر ولا هو من الأشياء التي يرتاح إليها الإنسان فيظهرها. فقد قالوا في الجهل فاعتبروه قرأ لا مزيد عليه وعدم لا عدم بعده فكان حكمهم: «لا فقر أشد من عدم العقل»⁽⁷⁹⁾. وقد سووه في بعض المواطن بالكمه الذي يسلب نور البصيرة فقالوا: «...والعي عي»⁽⁸⁰⁾.

(72) ابن المعتز طبقات الشعراء، 313.

(73) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 313.

(74) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 3.

(75) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 3.

(76) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 3.

(77) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 3 - 6.

(78) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 202.

(79) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 189.

(80) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 77.

وراحوا يسلبون العبي كل خلة ويسحبون منه كل خصلة بفعل ذلك النقص حتى قال يونس بن حبيب «ليس لعي مروءة، ولا لمنقوص البيان بهاء، ولو حك بيافوخه عنان السماء»⁽⁸¹⁾، فهذا الموصوف ليس كامل الرجولية ولا تام الإنسانية وكأنه انحط عن مستوى جنسه الأصلي وانحدر إلى الدرك وإن علا شأنه بالمال وعظم أمره بالنفوذ، وقد بلغ الأمر بأحد الأعراب أن اعتبر العجز عن التعبير والقصور عن إدراك الحجة عيباً ينبغي إخفاؤه بل سوءاً يجب حجبتها وعورة يتحتم سترها وأمر لا بد من الاستحياء منه إذا ظهر. ولا فرق عند هذا الأعرابي بين العورتين الأصلية والمستحدثة إلا من حيث الموقع لأن العورة الثانية إنما هي بين الفكين⁽⁸²⁾.

وإن ما ورد في إحدى الوصايا ليؤكد ما تقدم، فقد جاء فيها أن «البلادة في الرجل هجنة»⁽⁸³⁾ يلزم منها العيب ويلحق منها لادم وتتأتى منها الآفات ولعل أقل هذه الآفات أن يمنع المصائب بذلك النقص من إدراك درجات الفضل، فصاحب ذلك العيب غير مؤهل لتحمل عدد من المسؤوليات والوظائف، وقد ذكر الأصمعي في هذا الباب أن عمرو بن هبيرة لما أراد إياس بن معاوية على القضاء قال له معتذراً إنه لا يصلح للقضاء لثلاثة عيوب منها أنه عبي⁽⁸⁴⁾.

ولم يكن للأحمق في بعض الأحيان أن يطمع حتى في ما هو دون تولي الخطط والمناصب، فقد ذهب بعضهم إلى حد ردّ معه شهادة الأحمق ولم يجزها رغم أنه كان متأكداً من عفته. وبين لمن كلمه في ذلك أنه على صواب بعد أن تبين أن حاجبه عجز عن تحديد أبسط الأمور وهو ضبط اتجاه الريح أثناء هبوبها⁽⁸⁵⁾.

ولا أمل للأعرن حتى في ما هو أبسط من الشهادة لأن مجالسته مكروهة ومصاحبتة مبغوضة⁽⁸⁶⁾، فمجرد أن يدخل على الإنسان ويخرج مجلبة للمقاييس⁽⁸⁷⁾. أما إذا جلس إليه فإن الحزن يحل والتعاسة تقدم لأنه جالب لأنواع المرض وأصناف

(81) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 77.

(82) قال أعرابي: «رأيت عورات الناس بين أرجلهم، وعورة فلان بين فكيه... يريد العي» (النهشلي، القيرواني، المتع في علم الشعر وعمله، 167).

(83) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 94 - 95.

(84) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 99.

(85) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 593.

(86) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 539.

(87) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 539.

الكروب⁽⁸⁸⁾، وأما إذا صوحب فالسرور يفارق صاحبه ليحل محله النكد والشؤم⁽⁸⁹⁾، وكأئما الأحق سبة مجسمة ولعة مشخصة ولا غرابة في ذلك لأن الأثر يفضل العداوة على مصاحبة⁽⁹⁰⁾، وقد نسب إلى لقمان قوله لابنه: «يا بني لئن يقصيك الحكيم خير من أن يدينك الأحق»⁽⁹¹⁾، وقد ذهب غير لقمان إلى ما هو أبعد من ذلك دلالة على شدة الأرعن وقساوة في الحكم عليه لأنه أصبح أداة من أدوات العذاب ولوناً من ألوانه فقد ذكر في الأثر أن بعض الملوك لما غضب على عاقل عمد إلى سجنه مع أحق، وكأئما رام الزيادة في الإساءة إليه والتنكيل به⁽⁹²⁾.

ويبدو في بعض الأحيان أن سبة الحمق لا تقتصر على ذات الأحق بل تتخذ شكل لعنة تتجاوز الفرد وتهبط بالمجموعة التي إليها ينتسب، فقد ذم أقوام وهمجت عشائر لا للذنوب قارفوه ولا لمقايح علقت بهم بل لقرايتهم من المائق وصلتهم بالمغفل، من ذلك أن عتير بنو عجل لعب اتصف به أبوهم دونهم حين استخفه فرح الانتصار ففقاً عين حصانه لسبب بسيط وهو أن يسميه الأعور⁽⁹³⁾، ومن ذلك أيضاً أن عبيت على أبي غيشان الملكاني صفقته الخاسرة حين خذعه قصي بن كلاب عن مفاتيح الكعبة وقد اشتراها منه وأشهد عليه بعد أن أسكره. وهكذا ظلت خزاعة تدم به وتهجي⁽⁹⁴⁾. وليس هذا المواطن صالحاً لنشر الكلام في مثل هذه الأهاجي لأن من الأبواب اللاحقة ما هو أصلح وأنسب ذلك أن هذا الموضوع أعلق بما وظف فيه الحمق وأنصق بأغراض المثالب حين تستغل.

على أن ما يلفت الانتباه حقاً هو إطلاق اللسان في الأحق إذ يرمى بوابل من النعوت المشينة ويغرق في لجة من القبايح حتى ليخيل إلى المرء أن في كل ذلك بعداً من الإنصاف وشيئاً من التحامل عليه، فما من ناصح إلا حث على مقاطعته، وما من واعظ إلا حث على الابتعاد منه وقد ذهب بعضهم إلى اعتبار أن مجرد النظر إليه يكثر

(88) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 438.

(89) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 2: 187.

(90) قال أهدم [من الكامل]:

المرء يجمع والزمان يفرق
ولعن بعداي عاقلاً خير له
(ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 540).

(91) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 545.

(92) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 545.

(93) ابن عبد رب، العقد الفريد، 6: 156 - 157.

(94) الميداني، الأمثال، 1: 302.

ويظل يرتفع والخطوب تمزق
من أن يكون له صديق أحق

اللب ويسقم النفس⁽⁹⁵⁾.

ويمكن أن يرد بعض ذلك إلى ما يطبع الأحق من ثقل ووخامة وما يصمه من غلظ حس وجفاء طبع، هذا بالإضافة إلى أن الرجاء في إصلاحه مقطوع⁽⁹⁶⁾ فضلاً عن أن المنفعة لا يمكن أن ترتقب منه وإن قصد إليها⁽⁹⁷⁾ فما هو إلا سالب للسلامة مورث للندامة⁽⁹⁸⁾.

ورغم ذلك، فإن هذه الجوانب المذكورة لا يجوز أن تبرر وحدها ما يلاقيه المائق من محاولات لإفراذه ونبذه لأن من يفوقه خطورة ويتجاوزة شراً لا يعامل في الأثر مثل هذه المعاملة الموعلة في القسوة والتقرز.

ولا يمكن للمرء أن يقنع بالتبريرات السابقة والتفسيرات المتقدمة أمام الإلحاح على مجافاته خاصة أن عفة عدد منهم ثابتة وسلامة صدورهم مشهود بها لأنهم «من أهل الجنة»⁽⁹⁹⁾ على حد تعبير المكنين. ولا بد في هذه الحالة من أن ينحو التعليل منحى جديداً في اتجاه العقيدة ليستكشف رأيها في من كان «سليم الصدر»⁽¹⁰⁰⁾ على ما يقولون.

وهنا لا يسع المرء إلا أن يتوقف عند ما نسب إلى عيسى عليه السلام حين نهى عن مؤاخاة الأحق لعل ساقها منها أن «بعده خير من قربه»⁽¹⁰¹⁾ وهذا قول نبي عليم بمن هو مقرب إلى الله ومن هو مبعد منه. وزاد على ذلك عندما أعلن أن في حياته شيئاً من العبث لأن موته أدل وأفضل.

ولمثل ما تقدم بعض الصدى في نصائح الوعاظ المسلمين، فقد جعل الحسن البصري الابتعاد من الأحق من الوسائل التي تقرب العبد من ربه زلفى، فكأنما الإنسان إذ يجتنب الأحق يؤدي واجباً مقدساً أو طقساً من الطقوس يرضي بها الله ويصبح إليه محبباً مقرباً، والحسن البصري إذ قال: «هجرة الأحق قربة إلى الله تعالى»⁽¹⁰²⁾ حكم

(95) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 438.

(96) قيل: «إنك تحفظ الأحق من كل شيء إلا من نفسه، وتداويه إلا من حمقه» (الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 1: 15).

(97) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 544.

(98) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 1: 13.

(99) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 1: 16.

(100) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 1: 16.

(101) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 36.

(102) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1: 543.

على المائق بالبعد من الله وجعل الإنسان كلما نأى عنه فكأنما خُلف من الأوصار وصفا من الأدران حتى طهر طهارة وزكاة يحق له بهما أن تقرب منه نعم الله وألطافه وتترادف عنده منته ومواهبه.

تلك أوجه من صور الأحمق وقد ظهرت حيناً من خلال عناوين الأبواب وأشباهاها وحيناً آخر من خلال ما محض من مقولات متعلقة به، وقد اختلفت أشكال هذه المادة فكانت حكماً وأمثالاً آناً وكانت مقطعات من الشعر أو تنفاً من المواعظ آونة. فكيف كان الناس يقفون منه في حياتهم العملية على ما تقوله الأخبار وتحكيه النوادر؟

ولعله حقيق - قبل التعرض إلى ما يفعله الناس بالأحمق - أن ينظر المرء في ما يفعله الأرعن بنفسه ويصنعه بما يقع بين يديه، وذلك استكمالاً لجوانب صور المائق المختلفة. وحري هنا أن ينظر المرء في ما جرى تحميقة من غير البشر ليطلع على طبيعة ما يستعار من الإنسان لغيره ويقف على كنه ما يعاب على الأحمق.

وقد دأب العرب على تحميق بعض النباتات فاعلين ذلك حتى بما لا فعل له فقالوا في البقلة: «أحمق من رجلة»⁽¹⁰³⁾ ونسبوا إليها من الحمق الكثير لأنها تنبت في مجاري السيل حتى إذا أتت السيول جرفتها⁽¹⁰⁴⁾ ويستنتج من استعارة صفة الحمق لتلك النبتة أن الأحمق من أفعاله أن يضع نفسه في مواضع الهلاك ويحل نفسه في محال التلف.

وكان لعدد من البهائم نصيبها من هذه الصفة، فقد جرى تحميق جملة من الحيوانات والطيور، وقد عللوا نسبة هذه الصفة إلى هذه المخلوقات حيناً وتركوا التعليل حيناً آخر. على أن الذي يهم ليس هو مدى مطابقة الصفة المذكورة لواقع البهائم وحقيقة سلوكها إذ لا يعني أن تكون البهيمة كذلك أو لا تكون، بل المهم هو الصورة والتبرير. وقد اعتبرت الذئبة حمقاء لأنها تترك ولدها وترضع ولد الضبع⁽¹⁰⁵⁾، وعدت النعامة كذلك لأنها إذا مرت ببض غيرها حضنته وتركت بيضها⁽¹⁰⁶⁾، كذلك الشأن بالنسبة إلى العقعق، فإنه يضيع بيضه وفراخه⁽¹⁰⁷⁾. أما الحمامة فإنها لا تعتني بإصلاح عشها وإتقانه، وربما سقط بيضها نتيجة لإهمالها فانكسر، وربما باضت في موضع غير مناسب فيقع

(103) لسان العرب، مادة رجل.

(104) لسان العرب، مادة رجل.

(105) الجاحظ، الحيوان، 1: 197.

(106) الجاحظ، الحيوان، 1: 198 - 199.

(107) الجاحظ، الحيوان، 1: 180.

البيض⁽¹⁰⁸⁾، وأما الكروان فعُدَّ أحمق «لأنه إذا رأى ناساً سقط على الطريق فيأخذونه»⁽¹⁰⁹⁾.

ويستخلص من الصور المتقدمة أن التحميق يقع إما لإهمال أو تضييع وإما لتعرض لمواطن الخطر والضياح في حين أنه بالإمكان تلافي كل ذلك بشيء من الفطنة وقليل من الحزم.

أما فيما يتعلق بالحمقى من الناس فالأخبار في شأنهم وافرة والنوادر كثيرة إلى درجة أن الإلمام بأمرهم عسير والإتيان على أفعالهم أعسر من أن يحاط به جمعاً ووصفاً وتصنيفاً خاصة في مثل هذا المقام. والرأي أن يقتصر المرء على من اشتهر بالحمق وسارت الأمثال بذكره، وقد ضربت الأمثال في هذا المجال بعدد من الرجال والنساء، وذلك لأسباب، فإما أن يكون جاهلاً عاجزاً عن تمييز أبسط الأشياء كالوعي بالذات، وهذا شأن بعضهم حين تبين أنه غير قادر على التمييز بين أخيه ونفسه، مما اضطره إلى أن يجعل في عنقه قلادة «من ودع عظام ونخرف»⁽¹¹⁰⁾ خشية أن يضل نفسه، وإما أن يعجز عن المسطق فيعتاضه بما هو أشق مؤونة وأجلب للخسارة وأدعى للغرم، وهذا شأن باقل حينما راح يشير لإشارات عجيبة ويعبر تعبيراً غريباً حتى أفلت من بين يديه ظبيه الذي اشتراه⁽¹¹¹⁾.

ومن تضييع المشهورين بالحمق أن بعضهم يرمى غنم أهله السمان في الكلا ويُنحى المهازيل منها بدعوى أنه يصلح ما أصلحه الله ويفسد ما أفسده⁽¹¹²⁾. فهو - طبقاً لمنطقه الخاص - لا ينبغي أن ينتصب ضد إرادة الله ولا يريد أن يعارض مشيئته. وضاع له بعير - فيما ذكرته النوادر - فجعل فيه بعيرين⁽¹¹³⁾ وقيل في رواية أخرى عشرة⁽¹¹⁴⁾، وذلك لأن الوجدان في رأيه له «حلاوة في القلب»⁽¹¹⁵⁾ ولذة. ومن هؤلاء من يعمد إلى ما بين يديه من الدواب فيسلبها أحد حواسها لا انتقاماً منها بل إعجاباً بها، وقد فعل هذا عجل بن لجيم بحصانه عندما جاء سابقاً، فقد أمر ابنه بفقء عين الجواد

(108) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 40.

(109) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 40.

(110) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 41.

(111) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 155.

(112) الميداني، الأمثال، 1: 303.

(113) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 154.

(114) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 41.

(115) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 41.

العار لعشيرته وأهله، وهذا شأن «شيخ مهو»⁽¹²⁴⁾ حين اشترى المذمة مقابل بردين ثم جاء إلى قومه وقال: جئكم بعار الأبد»⁽¹²⁵⁾ فلزم بذلك العار قبيلته عبد القيس⁽¹²⁶⁾.

وهكذا لا يتوقف فعل الأحقق على شخصه أو على ما يملكه أو يتصرف فيه بل يمتد إلى ذويه وإن لم يقصد ذلك الفعل ولا أراد تلك النتيجة.

فإذا كان هذا فعل الحمقى بأنفسهم وصنعهم بما بين أيديهم سواء كان ذلك على سبيل الملكية أو التصرف، فما كان فعلهم بغيرهم ممن يلقون ويعاشرهم؟

إن أخبار الحمقى على كثرتها لا تنبئ إلا قليلاً بما يفعله الحمقى من يحيط بهم من الناس، فالحالات التي يبادر فيها الأحقق بالفعل نادرة رغم وفرة الحكايات، والغالب أن أقصى ما قد يفعله الأحقق بغيره يقتصر على تجاوز اللذوق وينحصر في إساءة للأدب تجعل الطرف المقابل ينقبض وينزعج. ولا يكون ما يصدر عن الأحقق إلا على سبيل الخطأ فلا العمد يدفعه ولا الوفاحة تحفزه بل غاية ما في الأمر خلو من المعرفة وعري من الدراية وسوء تقدير وفساد تقويم، ولا يصدر كل ذلك إلا عن غير قصد.

فيعينة بن حصن يدخل على عثمان بن عفان بغير إذن معتقداً أنه غير محتاج إلى استئذان⁽¹²⁷⁾، وأبان بن عثمان يتقدم إلى معاوية بن أبي سفيان ويخطب بنتاً له متوهماً أن لمعاوية بنتاً لم تزوج بعد⁽¹²⁸⁾، وهذه زوجة أبي رافع ترى في المنام زوجها المتوفى فيخبرها بأن الصيرفي مدين له بمائتي دينار، فتتقدم من الغد إلى الصيرفي طالبة منه ذلك المبلغ وهي لا تشك في أن ذلك من حقها فتجد في الطلب وتستعدي عليه القاضي⁽¹²⁹⁾، وهذا عبد الله بن مالك يسائر موسى أمير المؤمنين فتسفي دابته التراب في وجه الأمير، وهو مع ذلك يواصل الحرص على السير في ذلك المستوى فلا ينقطع التراب ولا ينفك الأذى⁽¹³⁰⁾.

ولعله يمكن للمرء أن يطبق على هؤلاء جميعاً ما قيل في عبد الله بن مالك حين وصف بأنه لم يقصر في الاجتهاد ولكن التوفيق خالفه ولم يوافقه⁽¹³¹⁾.

(124) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 42.

(125) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 42.

(126) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 42.

(127) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 157 - 158.

(128) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 158.

(129) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 163.

(130) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 254 - 255.

(131) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 255.

ويكتفون بها باعتبارها الغاية المرجوة. وما أكثر ما تكون الإجابة طريفة أو غريبة فنيستلي أو تضحك حسب طبيعة الرد ونوعية الملاحظة. وهكذا تروى الأخبار وتنقل وكأنه لا يوجد داع لتعليق معلق بل وكأن التعليق الوحيد المرتقب هو ذلك التعليق الذي ليس مكتوباً ولا معلناً لأنه يتمثل في إضحاك السامع أو القارئ، وهكذا فالتسليية هي الغاية التي لا غاية بعدها، ولأجل هذه الغاية كان الخبر يتناول أحياناً بالتشذيب والتهديب ويعالج اختصاراً وصقلاً فيجرد مما يصحبه من ملاحظات مختلفة ويخلص مما يرافقه من سياق إلى أن يخرج من صورته الأصلية ويدخل في صورة النادرة ويكتسب سمات أدعى للتسليية وأجلب للضحك⁽¹³⁶⁾. ولا يخفى ما تفقده المادة حينئذ من إفادة الملاحظات وثرء السياق الدلالي.

= هذا فضلاً عن أن أخباره وافية غير منقوصة إذا ما قيس مادتها بمادة الأخبار ذاتها في مؤلفات أخرى لاحقة. وقد وقع إحصاء ما يقرب من ستين ومائة خبر، وتبين أنها انتهت جميعاً بأقوال الحمقى أنفسهم، ولم تنشذ عن هذه القاعدة سوى أربعة أخبار، وهو عدد لا يكاد يذكر لقلته ولعل ضلالة هذا العدد تبين أن المؤلفين كانوا يحتنون خاصة بجانب الحق المنطوق.

(136) هذه الظاهرة بينة المعالم في الأخبار التي حوتها المؤلفات المتأخرة، فإذا قارن المقارن بين الخبر الواحد في وضعه بالكتب المتقدمة واللاحقة لاحظ أن الخبر يفقد الكثير من التفاصيل التي تكتنفه وتزيه. ومثل ذلك الخبر المتعلق بعزبة أبي عتاب الجرار لمعرو بن هدايب.

كما أورده ابن عبد ربه في كتاب العقد الفريد (5: 167 - 168) فقد أورد الجاحظ هذا الخبر في كتاب الحيوان (6: 151) إلا أن المؤلف الثاني أهمل الكثير من الجزئيات المهمة والدقائق المفيدة، فلم يعرف بأبي عتاب ولا عرف بأهله، بل اكتفى بإيراد كنيته، كما أغفل وصف صوته واستعداده لقول ما قال. ومما هو أبلغ وأهم أن صاحب العقد الفريد لم يسق موقف الناس من قول أبي عتاب وقد كان منهم الصائحات المستنكر والضاحك المستهزئ، ولم يورد تعليق عمرو بن هدايب حين التمس العذر للمعزّي الأحق فاعتبر المعنى المقصود صحيحاً والنية حسنة والخطأ لا يعدو اللفظ.

ولعل صاحب العقد الفريد عندما تغافل عن تعليق عمرو بن هدايب كان يقدر أن إيراده ينقص من طاقة النادرة ويحد من شحنتها وينقلها من حارة إلى باردة فتصير غير باعثة على الضحك بالقدر المرجو ولعل ما انطبق على الخبر المتقدم ينطبق أيضاً على ما كان من أحد عمال معاوية بن أبي سفيان. ولعل إيراد الخبر في صورتية الأولى والثانية يوضح ما سبق ويغني عن تكرار تعليق شبيه بالتعليق المتصل بالخبر الأول. جاء الخبر في المؤلف الأول كما يلي: «قال عوانة: استعمل معاوية رجلاً من كلب، فذكر يوماً المجوس وعنده الناس فقال: لعن الله المجوس ينكحون أمهاتهم، والله لو أعطيت مائة ألف درهم ما نكحت أمي، فبلغ ذلك معاوية فقال: قتاله الله: أتروه لو زادوه على مائة ألف فعل، فعزله» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 260).

وجاء في المؤلف الثاني على هذه الصورة: «وقال عوانة: استعمل معاوية رجلاً من كلب، فذكر يوماً المجوس وعنده الناس فقال: لعن الله المجوس ينكحون أمهاتهم، والله لو أعطيت مائة ألف درهم ما نكحت أمي» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 185).

على أن لكل قاعدة جانبها الشاذ، وطبقاً لذلك جاءت جملة من الأخبار متبوعة بتعليق نكرة اتخذت أحياناً شكل القول وأحياناً أخرى الفعل الذي يحل محل الكلام ويغني عنه.

ولا شك في أن مواقف الناس من الحمقى تختلف خصائصها من حالة إلى أخرى، فردود الفعل لا بد من أن تتفاوت ليناً وحدة لأنها تتبع عوامل عديدة، إذ منها ما يتبع مقام الحادثة وسياقها بصورة عامة ومنها ما يخضع لمنزلة غير الأحق وحالته ومزاجه، ومنها ما يتصل بدركة رعونة الأرعن ومدى مخالفة ما صدر عنه للصواب.

على أن ما ينبغي أن يعتبر من المواقف وردود الأفعال إنما هو المتواتر المطرد. وقد ورد في هذا الباب خبران لم يؤلف مثلهما في مثل هذه المواطن، ولا مناص من إحلالهما محلّيهما الصحيحين حتى لا يحمل المرء على استنتاج قد يخالف واقع الحمقى من حيث طبيعة ما يلاقون به عادة وحقيقة ما يخصون به.

ويتعلق الأول بأبي طالب صاحب الطعام حين دخل على المأمون، فقد استهل كلامه بتفضيل والده عليه وجعل يثني على الأب ويذكر الإبن بسلبيته وعدم إحسانه إليه رغم محله من دار الخلافة ومكانته في خدمة الخليفة⁽¹³⁷⁾ «والمأمون في كل ذلك يتبسّم»⁽¹³⁸⁾. وما من شك في أن ابتسام المأمون لم يكن يعبر عن رضا أو استحسان، ولكن هيئته وسمو مركزه لم يكونا ليسمحاً له بأن ينهض لأقوال خادم ساذج طالما خدمه وخدم والده من قبله فألفه إلهاً. ولا يخفى أن الأمر متعلق بالخليفة وهو من هو تسامحاً وترفعاً وحلماً. ولا يخفى أيضاً أن مثل الحادثة المتقدمة تبدو عادية للغاية حين يعلم المرء أن المأمون ابتسم حتى لما هو أخطر من ذلك وأوجع، فقد ذكر المؤرخون أنه ابتسم حين تقدم بعض الفرس إلى رأس الأمين المخلوع وشمته وسب والديه جميعاً⁽¹³⁹⁾، وما أحد والديه إلا والد المأمون نفسه.

أما الخبر الثاني فيتصل بهارون الرشيد حين جاء ينظر صنعة أبي شعيب القلال، فقد ردّ في أول الأمر على الخليفة ردّاً فيه من الفصاحة ما يدل على عقل محكم ورأي

(137) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 233.

(138) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 233.

(139) قيل إن المأمون أمر بنصب رأس الأمين «في صحن الدار على خشبة، وأعطى الجند وأمر كل من قبض رزقه أن يلعه، فكان الرجل يقبض ويلعن الرأس، فقبض بعض العجم عطاءه فقيل له: لعن هذا الرأس، فقال: لعن الله هذا ولعن والديه [وما ولدنا] وأدخلهم في كلنا وكذا من أمهاتهم، فقيل له: لعنت أمير المؤمنين، وذلك بحيث يسمعه المأمون منه [فتبسّم] وتغافل وأمر بحط الرأس» (المسعودي، مروج الذهب، 3: 423).

جيد⁽¹⁴⁰⁾. غير أنه ما لبث شفع ذلك بجواب في منتهى الرقاعة والبطالة «فضحك الرشيد حتى غطى وجهه»⁽¹⁴¹⁾. وما ضحك الرشيد إلا لفرق ما بين الجواب الأول والجواب الثاني، ثم إنه لم يضحك من الأحقق بقدر ما كان يضحك من المجنون - وقد ظهر أبو شعيب يظهره في الرد الثاني - ، وما تعليق هارون الرشيد إلا دليل على الصورة التي بدا فيها صانع القلال، فقد قال الرشيد بعد أن أخذه الضحك: «والله ما رأيت أنطق منه أولاً، ولا أعيا منه آخراً، ينبغي لهذا أن يكون أعقل الناس أو أجن الناس»⁽¹⁴²⁾.

وهكذا، فإذا كان المأمون منعه موانع ذاتية من التعبير الصادق عن حقيقة موقفه من أبي طالب، وإذا كان الرشيد ضحك من أبي شعيب القلال وقد لاح له من شخصه جانبه المجنون لا جانبه الأحقق، فإنه يحق الآن للمرء أن يخلص إلى واقع ما كان يعامل به الحمقى حين لا يوافقهم الصواب. وأيسر درجات هذه المعاملة وأهونها أن يعد المخالف أحقق فيستجهل وإن كان قريباً أو مؤنساً، ويعتبر عن هذا الاستحماق تعريضاً أحياناً، فهذا عبيد الله بن زياد بن أبيه يعرض بعبيد الله بن زياد بن ظبيان التيمي وقد تأذى من كلامه السابق فيقول: «يرحم الله عمر كان يقول: لم يقم جنين في بطن حمقاء تسعة أشهر إلا خرج مائقاً»⁽¹⁴³⁾.

وقد يعتبر أحياناً تعبيراً مقتضباً جافاً، مثل ما كان من جواب المهدي لخالد بن طليق حين أنشد بيتاً فيه هجاء للقرشي عامة، فما كان من الخليفة إلا أن قال: «أحمق»⁽¹⁴⁴⁾. وربما أتى الرد عن طريق رسالة مثلما فعل الوليد بن عبد الملك بن مروان حينما كتب إلى عمه عبيد الله بن مروان: «...وأنت يا عم أحقق أحقق»⁽¹⁴⁵⁾.

أما الدرجة الثانية في سلم معاملة الحمقى فتتمثل عادة في الغضب ينتاب الإنسان ويركبه، فقد غضبت هاشمية جارية حمدونة من أبي طالب عندما استرسل مع طبعه فتكلم على الفطرة كلاماً غير مراقب، فقال قولاً يحتمل أن يؤول تأويلاً سمجاً، وضافت أياً ضيق ورامت أن تضع حداً لعبارة بأقصر السبل بعد أن فشلت في حمله على التزام كلام غير مشبوهة معانيه⁽¹⁴⁶⁾.

(140) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 261 - 262.

(141) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 262.

(142) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 262.

(143) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 242.

(144) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 259.

(145) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 232.

(146) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 232.

وعندما يستثقل الناس أفعال الحمقى يضجرون ولا يطيقون خرقهم فيستفهم الغضب ويحملهم على أن يدعوا عليهم دعاء يتفاوت حدة وقسوة، فهذا هشام بن عبد الملك يدعو على الأبرش بن حسان بأن يصاب بجرب في جلده رغم أنه كان أنس الناس به، وذلك لأنه تحدث إليه حديثاً لا يوحى باحترام منزلته ومراعاة هيئته⁽¹⁴⁷⁾. وهذا المهلب يدعو على رجل من بني ملكان دعاء موجعاً فيقول له: «أطعمك الله لحماً»⁽¹⁴⁸⁾، وذلك لأن الأخير استعار للحديث عن حياة الرسول كلاماً محالاً⁽¹⁴⁹⁾. ورب أم دعت على ولدها بالشكل لجهله مرتبته ومنزلة قومه بين الناس⁽¹⁵⁰⁾، وامرأة تدعو على الخطيب بأن يعجل الله موته، وذلك بعد أن حمله الحصر على أن ينقل خطبة نكاح إلى ما يشبه صلاة الجنازة⁽¹⁵¹⁾.

أما الدرجة الثالثة فتتجاوز الغضب وما يتبعه من دعاء بالشر، وتتمثل عادة في صرف الأحق أو تنحية أو طرده. وممن كان يلاقي بالصرف النوكى عندما يخالفون آداب العيادة ويخرقون سننها، ومن بين هؤلاء رجل ذكر الجاحظ أنه دخل على ربة بن الحر يعود، غير أن خرقه حمله على أن ينعي إليه رجالاً اعتلوا من علته⁽¹⁵²⁾، فكان بذلك كأنما نعى إليه نفسه. عند ذلك بيّن له ربة قبح ما أتى وصرفه بطريقته الخاصة فقال: «إذا دخلت على المرضى فلا تنع إليهم الموتى، وإذا خرجت من عندنا فلا تعد إلينا»⁽¹⁵³⁾ وقد يطرد الأحق في الحين وينحى مثلما حصل لوكيع بن الدورقية عندما ثقل على مرافقه فتعجب مما لا يتعجب منه وسأله مسألة اللائم المؤنب وكأنما يؤاخذه على نقص في الحزم وتقصير في الإقدام⁽¹⁵⁴⁾.

وربما وقع في المقام الواحد استيفاء ما يلاقي به الأحق من استجهال وغضب وتنحية مثلما فعل المهدي برجل من ولد عبد الرحمن بن سمره، فقد تحدث الجاحظ عن الخليفة العباسي بقوله: «فغضب المهدي واستجهله ونجاه»⁽¹⁵⁵⁾.

(147) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 239.

(148) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235.

(149) أقبل المهلب بن أبي صفرة على رجل من الأزد فقال: «متى أنت؟ فقال: أكلت من حياة رسول الله ﷺ عامين». (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235).

(150) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 251.

(151) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 250.

(152) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235.

(153) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235.

(154) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 254.

(155) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 258.

وشبيه بالذي سبق ما فعله أمية بوكيع بن الدورقية حين دعا عليه وطرده ونحاه، فاستنفذ في مناسبة واحدة ما يواجه به الأعرن من ردود فعل إبان الغضب وقال له: «اغرب عن وجهي قبحك الله، وأمر به فنحي»⁽¹⁵⁶⁾.

ومما تواتر واتصل أن الناس لا يختلفون عادة فيما يعامل به الأحمق لا من حيث التقويم ولا من حيث التأييد لسلوك الآخرين تجاه الحمقى، فيسير كل شيء وكان الأمر منوط باتفاق ضمني وإجماع عجيب على ما ينبغي أن يواجه به الأحمق، فلا تلاوم في شأنه ولا مراجعة. وفي هذا يذكر الجاحظ أن المهدي عندما استجهل السمرّي «استحمقه الناس»⁽¹⁵⁷⁾ فأبدوا حكمه ودعموا موقفه.

غير أن المعاملات المتقدمة - وإن اتسمت بقدر من الجفاف ونوع من الجفاء - فإنها لم تصل البتة إلى درجة العقاب، فالمهدي نفسه عندما أغضبته رعونة مجالسه، استجهله ونحاه لكنه «لم يعاقبه»⁽¹⁵⁸⁾.

على أن التسامح - وإن ظل في الحقل الجزائري مطرداً أطراد القاعدة - فإنه يغيب كلما ظهرت الاعتبارات السياسية والتقديرات الإدارية، فبعد أن يكون الواحد صفّي الحاكم وجليسه أو مؤنسه ومستشاره يحرم من ذلك الامتياز فتتحط قيمته الاجتماعية عامة. ولتلك الاعتبارات عزل معاوية بن أبي سفيان رجلاً من كلب - كان استعمله - لسوء تعبيره وشناعة الصورة التي قد تفهم من كلامه⁽¹⁵⁹⁾. ولمثلها نحى سليمان بن عبد الملك قتيبة بن مسلم بخرايبان بعد أن شبهه بيزيد بن ثروان في تصرفه في ما بين يديه، فإذا كان هبة يحسن إلى السمان من الأنعام التي يرعى ويسيء إلى المهازل منها، فإن قتيبة بن مسلم كان يعطي الأغنياء ويحرم الفقراء⁽¹⁶⁰⁾.

وقد يعثر أمثال هؤلاء بأفعال فعلوها فيسمون تسميات يسبون بها ويكونون كنى يشتمون بها وتؤلف فيهم الأشعار تسير بقبح ما صنعوا. غير أن هذا الأمر أدخل في باب المثالب وأعلق به.

على أن من المفارقات أن يضيق الناس بحضور الحمقى ويضجرون من أفعالهم ويغضبون ويحقدون ويحطون من منازلهم لما تتسم به أعمالهم من ثقل ووخامة ومخالفة

(156) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 254.

(157) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 258.

(158) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 285.

(159) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 260.

(160) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 243.

للصواب، بينما يحفلون بأخبارهم أيما حفول فيتداولونها ويتناقلونها بحرص وشغف، وقد اعتبروها عنصراً لازماً للمجالس والمؤلفات يسري في قوامها ويخالط تركيبها ومادة صالحة تسهم في صوغها وتشكيلها وأداة ناجعة تشوق وتنشط.

ومن المفارقات أيضاً أن تنسب إلى الرعن فضائل - وإن قليلة - وتناط بهم خلال - وإن نادرة، فهذا أنوك ظفر حيث خاب كل اخوته وقد ثار لاييه القتييل ففشى نفسه⁽¹⁶¹⁾ خلافاً لأفعال الحمقى المعتادة. بذلك برّ سائر أهله وفاز دونهم بفضل سبق ومزية البدار، وذلك أحق يقول الشعر فيصوغ من الحكم ما يعجز عنه العقلاء⁽¹⁶²⁾.

ولعل الحال لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة: فإما أن يكون العمل المنسوب قد حدث فعلاً، ولكنه وليد طرفة عتت باتفاق عجيب، فكان بمثابة رمية من غير رام لم تصب الهدف إلا على سبيل الصدفة والخطأ، وقد قيل في مثل هذا: «وكما أنه يزل بعض العقلاء فيركب ما لا يظن بمثله لعقله، كذلك يزل ويغلط بعض الحمقى فيركب ما لا يحسب أن مثله يهتدي إليه»⁽¹⁶³⁾، وعندئذ يدرج ذلك الفعل في باب ما شذ فلا يقاس عليه ولا يعتد به.

وإما أن يكون الواقع مجرد أخبار منحولة موضوعة، وتكون الغاية أن يرّ الاعتبار إلى عدد من أولئك الحمقى بطريقة ذكية تجريها مجرى الواقع لما لها من قابلية للخفاء والالتباس والانطلاء، بحيث لا يكون الغرض إجراء ضرب من التعويض لتحقيق نوع من التوازن بين صورة الأرعن الأولى وهي صورة الأحمق البطال، وصورته الثانية وهي صورة العاقل الفطن الحازم.

وإما أن يكون الهدف إكساب الموضوع من الوزن والثقل ما يترك أثراً ويحدث وقعاً، فشأن الأقوال أو الأفعال إذا هي نسبت إلى الحمقى البطالين أن تربو على مثلها مما ينسب إليهم فتنتفج وتشحن قيماً إضافية تفعل في النفوس فعلاً يشغل الألباب ويأخذ بجامعها. ذلك أن الناس إذا قارنوا بين من يتوقع منه ذلك ومثله ومن لا يتوقع منه - وقد قالوا قولاً فكان كلاهما «في مقدار واحد من البلاغة»⁽¹⁶⁴⁾ أو فعلاً فعلاً فكان

(161) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 16.

(162) نسب إلى هبنة المحقق البيت التالي [من الطويل]:

إذا كنت في دار يهينك أهلها ولم تك مكبولاً بها فتحول

(المرزباني، معجم الشراب، 495).

(163) التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 106.

(164) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 89.

كلاهما «في وزن واحد من الصواب»⁽¹⁶⁵⁾ - مالوا إلى تقديم الثاني وقضوا له على الأول. ومرد ذلك - في البدء - إلى التعجب من أن يصدر ذلك الفعل أو القول من ذلك الشخص وقد حل اليأس من أن يدرك درجات العقلاء صواباً وحذقاً. وقد دأب الناس على ألا يتعجبوا من الشيء إذا جاء من معدنه الأصل وإنما يكون الاستغراب إذا بدر الفعل من غير مأثاه المعتاد «لأن الشيء من غير معدنه أغرب»⁽¹⁶⁶⁾. وإذا وقف الناس على ما يقدرورا أن يأتي ذلك الشخص بمثل لم يلبث التعجب منه أن يتحول إلى إعجاب به «لأن النفوس كانت له أحقر... ومن حسده أبعد»⁽¹⁶⁷⁾. وقد علل سهل بن هارون مراحل هذا الانتقال التدريجي تعليلاً مفضلاً حين قال في الشيء الصادر عن غير معدنه: «وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف، وكلما كان أظرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبعد»⁽¹⁶⁸⁾.

وفسر سهل هذه الظاهرة تفسيراً عميقاً تمتد جذوره إلى ما يتصل بطبع الناس إذ يزهدون في المؤلف ويحفلون بالشاذ، فهم «موكلون بتعظيم الغريب واستظراف البديع»⁽¹⁶⁹⁾. لذلك كان من الطبيعي أن تلاقى أفعالهم باستسحان المستحسنين ومذح المادحين وقد هجموا على ما لم يحتسبوه وبوغتوا بظهور خلاف ما قدروه.

ومهما تكن طبيعة السبب في نسبة ما نسب من الطفرات إلى النوكى ومهما تكن نتيجة ذلك فإن المادة الداخلة في هذا المعنى لا تعدو أن تكون قليلة نزرة إذا ما قيست بجملة ما قيل فيهم وما عوملوا به.

ويمكن أن يلاحظ المرء أن التوازي حاصل في الجملة بين معاملة الناس للأحمق معاملة فعلية مباشرة وتناول المؤلفات له من خلال ما تبلور من مقولات وما محض من العناوين وأشباهاها وما صفا من الحكم والأمثال. فالناس يبعدونه بالفعل وكلام المؤلفين يدعو إلى هجره وإفراذه. وهذا التجانس أمر طبيعي لأن علاقة المصدرين هي علاقة النتيجة بالسبب، ذلك لأن معاشره الحمقى وممارستهم والاحتكاك بهم هي التي نحتت تلك الأمثال وصقلت تلك الحكم وصاغت تلك الأشعار.

على أن أمراً عجباً لا يجوز إغفاله رغم كل ما تقدم ويتمثل في وجود مادة أدبية

(165) الجاحظ، البيان والتهيين، 1: 89.

(166) الجاحظ، البيان والتهيين، 1: 89.

(167) الجاحظ، البيان والتهيين، 1: 89.

(168) الجاحظ، البيان والتهيين، 1: 89 - 90.

(169) الجاحظ، البيان والتهيين، 1: 90.

تدعو إلى مهادنة الأحق (170) ومعايشته (171) حيناً وإلى التظاهر بالحق (172) حيناً آخر. لكن الأغرب أن يلقى الحق - في حقبة من الحقب - وقد تخلى عن طابعه المشين وتخلص من مميزاته المهجنة وصار طرراً يتبع وشعاراً يرفع وقيمة من القيم التي يعتد بها المعتد ويفتخر بها المفتخر (173). وهذا ما يستحق أن يتناوله المرء بالبحث ليحله محله الأنسب ضمن دراسة ضافية مستقلة.

(170) ابن عبد البر، بهجة المجالس، 2: 187.

(171) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 245.

(172) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 245.

(173) تتضح هذه المعاني وما إليها من خلال سيرة المتحامين وإنتاجهم. (ابن المعتز، طبقات الشعراء، 340 - 344).

ملا بيه أو تخلص من ثيابه بطريقة من الطرق. يراه الرائي على تلك الحال وهو يفعل ما يفعل في غير انقباض أو حرج يقيدان حركاته أو يدخلان على سيرها الخلل والاضطراب، كذلك كان جعفران يحيط به الصبيان ويشدون حوله «وهو عريان»⁽¹⁾ وكذلك كان ماني الموسوس يوماً يباب الكرخ ببغداد «وهو عريان»⁽²⁾ وكذلك ظهر أبو العبر عارياً في بعض أجام سر من رأى⁽³⁾ وقد نشط لعملية صيد لم ير الناس مثلها غربة وشذوذاً إذ كان يصطاد بجميع جوارحه⁽⁴⁾.

وقد تكون هيئة الموسوس ذات دلالة خاصة إذا مشى لأن في مشيته ما فيها من التفكك، فلا اتساق يربط بين أجزاء الجسم إذا تحركت ولا انسجام يحكم حركات البدن، فكأن الأعضاء أصابتها بينونة وكأن المفاصل قد زالت، لذلك يقال تخلع المجنون في مشيته إذا هزّ منكبيه ويديه وأشار بهما، وقد وردت إشارة إلى طريقة المشي هذه في أبيات ذكرها الجاحظ، وقدم لها قائلاً: «ووصفوا مشية المجنون فقال

خلف بن حيان [من الخفيف]:

كم أجازت من قوز رمل وقف وحسيف المياه سهب المنون
أسأرت ليلة ويوماً فلما دخلت في مسريح موزون
أصبحت تعرف الحلاء بعينيه ها وتمشي تخلع المجنون⁽⁵⁾

ومما يشير أيضاً إلى مشية المجنون الخاصة بالحديث القائل إن المجنون هو الذي «يضرب بمنكبيه وينظر في عطفه ويمطى في مشيته»⁽⁶⁾.

ويبدو أن تحريك اليدين كان من العلامات القاطعة والآيات الباتة التي تدل على زهاب العقل، الأمر الذي يجعل الناس لا يترددون في أن يأخذوا من حرك يديه فيغلونه ويقيدونه⁽⁷⁾.

وقد يعرف المعنوه بعلامة أخرى تُبَيَّن فيه عندما يسيل فمه لعاباً لا سلطة له عليه ولا طاقة له على حبسه. أما السليم المسلّم فهو الذي لا يسيل لعابه على غرار

(1) الاصبهاني، الأغاني، 20: 151.

(2) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 382.

(3) الاصبهاني، الأغاني، 23: 81.

(4) الاصبهاني، الأغاني، 23: 81 - 82.

(5) الجاحظ، البرصان والرجان والعميان والحولان، 151 - 152.

(6) لسان العرب، مادة جنن.

(7) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 720.

ما وُصف به ذلك الشخص الذي قَدّمه إلى الشاعر على أنه صاحبه، فما كان منه إلا أن أنكره ونفى أن يكون هو وقال [من الطويل]:

أتوني بمجنون يسيل لعابه وما صاحبي إلا الصحيح المسلّم⁽⁸⁾
وقد أشار الجاحظ إلى المجانين الذين تسيل أفواههم وهو يعمل بذلك السيلان المتواصل أن رائحة أفواههم لا يطرأ عليها التغير⁽⁹⁾.

على أن اللعاب في حالات الصرع معروفة قد يبرز في شكل آخر إذ يظهر على صمغي المصاب وقد علاه نوع من اليعالييل وتفتعت عليه فقاقيع وبدت من الشدقين زبدتان تدفعان في حالات الهياج والاضطراب. لذلك كان من أمارات المجنون أن يزيد، فبهذا الوصف وصف ابن فهم الصوفي عندما فعل فعل المجانين، فقد قال فيه أبو حيان التوحيدي إنه «هاج وأزبد»⁽¹⁰⁾، وفي مثل هذه الصورة ظهر البستاني الذي خاف من بطش الحجاج بن يوسف وفتكه، فقصد إيهامه بأنه مسلوب العقل فاقد البصيرة، وما كان منه إلا أن «أزبد وأرغى»⁽¹¹⁾ مقدماً بذلك أوضح دليل على أنه من غير ذوي العقول.

ولعل المرء إذا انتقل إلى الوجه وجده أفصح تعبيراً وأبلغ إيماء لأنه ينطلق بحالات النفس ويترجم عما تمر به من أطوار خاصة وهو جامع لأهم الحواس، ففضلاً عن الصفرة التي تلو وجه المسلول عادة تلاحظ عليه علامات البهتة وأمارات الدهشة يشي بجميعها سكوته المرفوق بالحيرة والدله. هذا عدد من العلامات التي ظهرت على أبي البلاد عندما ذهل عقله وجداً بابنة عمه وقد زوّجت غيره⁽¹²⁾.

ولعل أسرار الوجه وتقاسيمه لا تبلغ طاقة دلالاتها وتعابيرها ما يبلغه النظر، فقد يعرف المصاب بنظرتة غير العادية التي فيها يكون البصر زائغاً مضطرباً إلى درجة أن السوي يلفي نظرة المختل شرراً مرعبة تبعث على الخوف والرهبه، فقد حدث أحدهم أنه التقى بجعفران الموسوس وهو مغضب فنظر إليه نظرة منكرة لم يجد بداً من أن يخاف منها⁽¹³⁾.

(8) الجاحظ، الحيوان، 3: 109.

(9) الجاحظ، الحيوان، 2: 154.

(10) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 166.

(11) ابن الجوزي، الأدكباء، 121.

(12) التتويحي، نشوار المحاضرة، 5: 137 - 139.

(13) الاصبهاني، الأغاني، 20: 149.

يختلف إلى التراتب، فهذا أحد المجانين وقد رئي في الجبنة⁽¹⁸⁾، وذلك آخر يشاهد وقد أقبل من المقبرة⁽¹⁹⁾ حيث قضى من الوقت ما قضى.

ومن مظاهر العزلة أيضاً أن ينطوي المختل على ذاته انطواء وقد اشتد به التفكير واستبد به الهم واستولى عليه الوله فاستغلق زاهداً في ما يدور حوله من أحداث منصرفاً عمن يحيط به، فقد روى ابن ادريس أن عليان بن أبي مالك مرور البصرة كان ذات مرة «في مربعة كندة وهو جالس على رماد وبيده قطعة من جص وهو يخط بها في الرماد»⁽²⁰⁾.

وفضلاً عن أن هذا النوع من السلوك دليل على استيلاء الغم الناتج عن شدة الوجد وفرط العشق الذاهب باللب، فإنه يبدو حالاً محل بعض تقاليد المجانين، فقد ذكر عليان ذاته أنه في صنيعة ذلك إنما يقفوا أثر مجنون ليلى ويحذو حذوه محبباً لإحدى سنن المجانين الذين ذهب بهم التوله كل مذهب، ويدل على شيء من ذلك جواب ابن أبي مالك وقد سأله ابن ادريس عما يصنع في المكان الذي هو فيه، فقد أجاب قائلاً إنه يصنع «ما كان يصنع صاحبنا»⁽²¹⁾، وهو بذلك الصاحب يقصد مجنون بني عامر، واستشهد بيت من أبياته حين قال [من الطويل]:

عشيرة مالي حيلة غير أنني بلقط الحصى والخط في الدار مولع⁽²²⁾
هذه جملة من الأوضاع تكون عادة في أطوار الهدوء وحالات السكنينة التي يساعد عليها ذلك الانكماش وذلك الانطواء الذاتيان أو ذلك التفرد وذلك الانعزال الموضوعيان.

وإذا توقف المرء بعض التوقف عند مظهري الانزواء والعراء السابق الذكر لاحظ أنهما يدلان بعض الدلالة على طبيعة العلاقة القائمة بين عالم المجنون الصغير وعالم المجتمع الكبير، فالمختلط - وإن ظل عضواً من أعضاء المجتمع وبقي مركباً من مركباته - لا يتفك يتأرجح بين أن يندمج في محيطه البشري اندماجاً وأن يبتعد منه في اتجاه الانفصال. فهو في تينك الحاليتين يميل إلى إضعاف تلك العلاقة حتى يخیل إلى المرء أنها مضاربة للانقصام مشابهة للقطعية.

(18) العاملي، الكشكول، 1: 9.

(19) العاملي، الكشكول، 1: 9.

(20) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 149.

(21) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 149.

(22) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 149.

ففي قصد الاعتزال وطلب الانفراد ما يشهد بميل المَعْتَوَى إلى لون من الانفصال وإن بدا مشوباً بما يشبه الاستسلام لأن المَعْتَوَى يَفْرَ معبراً تعبيراً غير مباشر أو معلناً إعلاناً مباشراً نوعاً من الانهزام بما تحمله هذه العبارة من معاني التراجع وتقبل الغلبة المفروضة فرضاً، فأحمد بن عبد السلام عندما يرم بحبيطة وضاق بمن حوله لم يجد بداً من أن يقسم بالله أن يلزم منزله لا يبرحه⁽²³⁾.

وربما اتخذ ذلك الضرب من القطيعة شكلاً آخر لا ينكمش المَعْتَوَى فيه ولا ينطوي بل ينطلق في ثقة وجرأة تكسبان طابعاً فيه من التحدي ما فيه إذ ماذا يمكن للمرأة أن يقول في شخص يجتاز شوارع ودروباً ويمر بأفراد ومجموعات وقد خلع مجمل ثيابه أو مرق جميع ملبسه؟

وسواء كان ذلك الشخص شاعراً بما يفعل مدركاً لما يقوم به أو كان على غير بينة من أمره غير واع لما يأتي من الأفعال، فإن العلاقة منفصلة أو تكاد لأنه رفض ما التزم به كل أفراد المجتمع وتقيده به جميع أصنافه وفئاته، فهو في حل مما اتفقوا عليه ناقض لما تعاهدوا عليه تصريحاً وما تواطؤوا عليه ضمناً.

ومهما يكن شكل ذلك النوع من القطيعة فإن لها في الحالتين الموصفتين قاطعاً مشتركاً وهو رفض ذلك المجتمع، يحاول المَعْتَوَى فترات أن يرفضه فينتاساه أو ينشغل عنه ويسعى إلى الاستعاضة بعالم خاص هو حيناً عالمه الوجداني وما يحفل به من مشاعر وتصورات، وهو حيناً آخر مجتمع الأموات وما يمتاز به من خصال ومناقب⁽²⁴⁾ عري منها مجتمع الأحياء وتجرد.

لهذا لم يكن غريباً أن يرى المرء المجنون في بعض الأطوار وكأنما هو في عزوفه عن مجتمعه الأصل وورغبته في الاستعاضة بغيره يميل إلى شيء يشبه إلى حد إقامة نمط خاص من السلوك وتأسيس نوع معين من المواقف وإرساء لون محدد من الثقالي.

أما في حالات الهيجان وأثناء نوبات التوتر وعوارض الصرع فإن سلوك المختلط يتبدل وفعله يتغير إذ يقبل الممرور على الإضرار بنفسه ويقدم على التكنيل بها فيضرب نفسه⁽²⁵⁾ أو يطرح جسمه في النار⁽²⁶⁾ أو في بحر⁽²⁷⁾.

(23) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 406.

(24) قال أحد المجانين مبرراً تردده على المقابر: «أجالس قوماً لا يغدروني وإن غفلت عن الآخرة يذكرونني، وإن غبت لا يتأبونني» (العالملي، الكشكول، 1: 9).

(25) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 171.

(26) الجاحظ، الحيوان، 2: 312.

ولعل من أكمل الصور دلالة وأوفاهها حياة تلك اللوحة الفنية الناطقة التي قدمها التوحيدي عندما وصف ابن فهم الصوفي وهو يتحرك حركات المعانيه ويفعل أفعالهم وكأنه واحد منهم لا يفرقه عنهم مفروق ولا تفصله عنهم بينونة، فقد كان ابن فهم إذا عرض له عارض وأخذته نوبته «ضرب بنفسه الأرض وهاج وأزبد وتعفر شعره، وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه ومن يجسر على الدنو منه، فإنه يعضّ بنابه ويخمش بظفره ويركل برجله ويخزق المرقعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لكمة [في ساعة] ويخرج في العبادة» (28) .

على أن هذه اللوحة التعبيرية النابضة حياة وإن جمعت من الأوضاع التي يمر بها المجنون ما جمعت وصوّرت من حركاته ما صورت حتى بدا وكأنه ينكل بنفسه لم تبلغ أحوالها سوء العاقبة التي بلغتها قصة الجوهري وقد وصل به الخبال إلى الدرجة التي تأتلف فيها نفسه. فقد كان صاحب الصحاح في الوقت ذاته الفاعل والضحية مثلما تشهد بذلك نهايته المؤلمة بعد أن اعترته الوسوسة، فقد «انتقل إلى باب الجامع القديم بنيسابور فصعد إلى سطحه وقال: يا أيها الناس إنني قد عملت في الدنيا شيئاً لم يغلب علي، فسأعمل في الآخرة أمراً لم أسبق إليه، وضم إلى جنبه مصراعي باب، وشدهما بخيط وصعد مكاناً عالياً وزعم أنه يطير فوق قمات»⁽²⁹⁾.

وقد قدم الجاحظ في كتاب الحيوان تفسيراً لمثل هذه الأعمال التي يركب فيها المختلل النهابير ويطلب المهالك، ويبيّن أن المزة هي التي تصور للمختلط ما تصور وتريه ما تريه حتى يذبح نفسه أو يختنق أو يتردى في بئر أو يرمي نفسه من حائق⁽³⁰⁾، يكون ذلك عادة بعد أن يلم به وجع شديد «يحزك عليه المرة فيحجمي لذلك بذنه ويسخن جوفه فيطير من ذلك شيء إلى دماغه أو قلبه»⁽³¹⁾ عندئذ يتوهم أن الصواب في إلحاق الأذى بذاته وأن الحزم في قتل نفسه من تلقاء نفسه⁽³²⁾ ويبدو أن مثل هذه الأطوار التي تعترى الممرور مطبوعة بالآلام كثيرة موسومة بأوجاع شديدة تنتاب الواحد حتى توهنه وتأتي على آخر قواه، فقد ذكر أحدهم أنه كان في ليلة من الليالي يشرف من سطح له على جعفران الموسوس وقد كان وحده في داره، وعندما اعتل وتحركت عليه السوداء

(28) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، 2: 166.

(29) ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 252 - 254.

(30) الجاحظ، الحيوان، 2: 312.

(31) الجاحظ، الحيوان، 2: 312.

(32) الجاحظ، الحيوان، 2: 312.

جعل يدور في الدار طول ليلته ويردد شيئاً من الشعر⁽³³⁾. وبقي على تلك الحركة وعلى ذلك النسق لا يستريح ولا يهدأ حتى أدركه الصباح، فما كان منه إلا أن «سقط كأنه بقلة ذابلة»⁽³⁴⁾ تلك أفعال المجنون بنفسه وتلك وجوه من علاقته بذاته، على أن المرء مهما يجتهد في تناول علاقة المختل بنفسه ويحاول أن يعزلها بعيداً من علاقته بغيره ممن حوله يعجزه ذلك ويلقي تداخلاً بين العلاقتين تتعدد درجاته وتختلف مظاهره، فالجوهرى عندما فعل بنفسه ما فعل لم يتم ذلك بدون أن يخاطب الناس بكلام حفظوه عنه وذكره به⁽³⁵⁾، وابن فهم عندما كان يضرب نفسه ويلطم وجهه لم يكن لينجو من جرؤ على القرب منه من خمشه وعصه ولطمه وركله، وما كان من حوله ليمتنع من محاولة ضبطه وإمساكه⁽³⁶⁾ لكف أذاه ومنع إضراره ببدنه.

على أن من الأفعال ما يصدر عن المجنون ويتجه إلى من يحيط به، فقد سبق الحديث عن النظرة الشراء إذ تخيف من تقع عليه وإن لم يقصد المختل إلى ذلك الأثر. وقد لا يزعج المختلط غيره بغريب الخزرات بل يتجاوز ذلك فلا يسلم الناس من لسانه إذ يطلقه، وقد تحدث الوزير أبو الحسن علي بن محمد بن الفرات عن رؤيته لخالد الكاتب «وهو يرحم ويشتم»⁽³⁷⁾. وإذا كان سب خالد بن يزيد ولعنه موجهين إلى الصبيان وقد استفزوه بولعهم به فإن من المجانين من يهجم على غيره هجوماً لفظياً، فقد أورد الجاحظ في بيانه أن الفرزدق عندما خلع لجام بغلته وأدى رأسها من الماء دعا عليه جرنفش دعاءً موجعاً وعلل دعاءه ذلك بأن عابه بالكذب وعييره بالزنا⁽³⁸⁾، ولا يبعد من هذا ما فعله عليان بالتاجر البصري، فقد أضحك الناس منه عندما عناه بيت مشحون بهجاء مقذع يحط من قدر العاشق والمعشوق على حد السواء⁽³⁹⁾. وقريب مما تقدم ما صدر عن صباح الموسوس إذ نادى ابن أبي الزرقاء صاحب شرطة ابن أبي هبيرة ورماه برقة الدين ووعده بسوء العاقبة⁽⁴⁰⁾.

ولو كان المجنون يقنع بالقول ويكتفي بالسب واللعن ويرضى بالدعاء بالشر

(33) الاصبهاني، الأغاني، 20: 150.

(34) الاصبهاني، الأغاني، 20: 150.

(35) ابن الأثير، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 252.

(36) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 2: 166.

(37) التنوخي، نشوار المحاضرة، 4: 62.

(38) الجاحظ، البيان والبيان، 2: 230.

(39) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150.

(40) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150 - 151.

لحقّت الوطأة وهان الأمر لأن من المختبلين من تبلغ أعمله درجة قصية من الجرأة وحداً بعيداً من الخطر، فقد يحدث أن يحمل المجنون حجراً يهدد به من يصادف، ذلك ما كان يفعله خالد الكاتب بن مر به حينما خرج من الخربة التي يسكن إليها⁽⁴¹⁾ واجداً الراحة في التردد عليها، وقد يحدث أن ينفذ تهديده⁽⁴²⁾، وقد يصادف أن ينجز ما يعن له دونما تنبيه أو تحذير، فقد ذكر الجاحظ أن أعرابياً من أعراب الدربرد جنّ ف«رمى إنساناً فشجّه»⁽⁴³⁾.

ومن الحكايات الناقلة لاعتداءات المجانين على الأسوياء وتكليفهم بهم أحياناً ما ساقه أبو الفرج الأصبهاني في أغانيه حين قال إن ماني الموسوس كان مشغولاً بإنشاد شيء من الشعر «إذ نظر إلى إمام المسجد»⁽⁴⁴⁾ الذي يازائه و«قد صعد المثذنة ليؤذن، فأمسك عن الإنشاد ونظر إليه وكان شيخاً ضعيف الجسم والصوت، فأذن أذاناً ضعيفاً بصوت مرتعش، فصعد إليه ماني مسرعاً حتى صار معه في رأس المثذنة، ثم أخذ بلحيته فصفعه في صلعته صفعة»⁽⁴⁵⁾ ظن الحاضرون أنها قلعت رأسه لما جاء لها من صوت شديد منكر، وكان من الجائر أن تؤدي تلك الصفعة القوية المؤذن أيماً إيذاء خاصة أنها لم تكن - في شدتها - لتكافئ نحول جسم الشيخ وضعف بنيته.

وقد يؤدي تصرف المسلس إلى التلف والهلاك، وقد يحصل أن يؤدي المجنون حتى من أراد به خيراً ورام استنقاذه مما هو فيه من خيال وفساد، ومثل ذلك ما حدث لذلك الرجل الذي حملوا إليه المجنون الشريدي ليداويه، فكان أن أخذ المتطبب «فأسأ فأحماها وجعل يديرها حول رأسه، فخطفها المجنون منه وجمع بها يديه وضربه بها فقتله»⁽⁴⁶⁾.

وإذا كان الطبيب الحاذق يعرف أنه «ينبغي أن يكون محتملاً للشذيمة»⁽⁴⁷⁾ الصادرة عن أولئك القوم من المبرسمين وأصحاب الوسواس السوداوي، وإذا كان محققاً لديه أن ما صدر عنهم «ليس منهم وأن السبب فيه المرض الخارج عن الطبيعة»⁽⁴⁸⁾ فإن

(41) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، 93.

(42) العاملي، الكشكول، 2: 52.

(43) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 254.

(44) الاصبهاني، الأغاني، 23: 59.

(45) الاصبهاني، الأغاني، 23: 59.

(46) الآمدي، المؤلف والمختلف، 289.

(47) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، 46.

(48) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، 46.

المصير الذي آل إليه المتطبيب المذكور يبقى مصيراً مأسوياً لما فيه من قسوة وألم وفظاعة.

وإذا كان الحكيم الوفي لوصية أبقراط ينتظر من المبرسم بعض الأمر ويتوقع منه بعض الشذوذ، فإنه لا يخطر ببال العشيقة أن تتعرض لتصرفات قاسية أو موجعة تصدر عن ميهيم بها هياماً ويجد بها وجداً. من هنا كان أفزع مما تقدم وأشد قسوة ما فعله أبو البلاد بابتة عمه وقد تعلق بها لكن منعت من خطبتها موانع، فخرج معارضاً لها بالسيف فضربها على حبل عاتقها⁽⁴⁹⁾ ضربة أودت بحياتها بعد ما عانت من الوجع والهلع اللذين يأخذان المحتضر⁽⁵⁰⁾.

ويمكن أن يقدر المرء أن سبب اعتداءات المجانين على الأصحاء بالقول والفعل أو بكليهما هو اضطراب الأخلاط الذي يطرأ على بدن الإنسان حتى يتغير عقله، فقد جعل المجاحظ أثناء حديثه عن المختنق والممرور المرأة مسؤولة عن المخلل العقلي الذي يعتري الإنسان فقال: «...وكما يعتري الممرور حتى يرحم الناس، فإن المرأة تصور له أن الذي رجمه قد كان يريد رجمه، فيرى أن الصواب أن يبدأ بالرجم»⁽⁵¹⁾.

ولا شك في أن تصرفات الموسوسين تختلف حسب درجات إصاباتهم ومقادير خيالهم وأماط إسبابهم، فقد يقدم الواحد منهم على ما لا يجرؤ عليه غيره، وقد يخطر ببال هذا ما لا يجوز بخاطر ذلك، وقد يكتسي سلوك بعضهم طابعاً يظهر في غاية العدوانية، وقد تبدو على غيره علامات الهدوء وأمارات الوداعة، بل يجوز أن يحمل المجنون الواحد صفات متباينة حيناً متناقضة أحياناً تخبو وتظهر حسب الأحوال والأطوار، ذلك أن المجنون عينه قد يُلقي طوراً مرغياً مبدأ أساريه ناطقة بهياجه وحالته منذرة بثورته ويلقي طوراً آخر وادعاً راضياً يتسابق الأفراد إلى مجالسته ويتزاحم الكبراء على منادته.

ففي حالات السكون وأطوار الهدوء يفعل المختلط غير الأفعال المتقدمة الذكر ويسلك سلوكاً مغايراً للذي سبق، فقد تردد في المؤلفات حديث عن مجانين يحملون في أيديهم قصبات أثناء تنقلهم، ومثل ذلك ما ذكره صاحب طبقات الشعراء عندما قال إن مانني الموسوس «كانت بيده قصبة»⁽⁵²⁾ عندما كان يسير عريان. وإن كانت عبارة «القصبة» في هذا الموضع لا تحدد ما تستعمل فيه وما ترمز إليه، فإن في غير هذا

(49) التوخي، نشوار المحاضرة، 5: 139.

(50) التوخي، نشوار المحاضرة، 5: 139.

(51) الجاحظ، الحيوان، 2: 312.

(52) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 382.

المؤلف شيئاً من التفصيل وقدراً من الإيضاح، وربما وظفت القصة في دفع أذى الصبيان ودرء خطرهم حين يولعون بالمختل، من ذلك أن أحد مجانين البصرة كان يشد بها على الصبيان إذا أحرده وألحوا عليه بالصراخ، فقد كانت في يده قسبة أعدها للقاء جمهور الأطفال عندما يحمي وطيس الحرب بينه وبينهم، غير أنه كان يحتاط قبل استخدامها ويلزم الحذر في تثقيفها بإدخال التعديلات اللازمة عليها، لذلك «جعل في رأسها أكرة ولف عليها خرقة لئلا يؤدي بها الناس»⁽⁵³⁾. وما إن ينهزم الأطفال حتى يلقى العصا من يده⁽⁵⁴⁾. واستعمال كلمة «عصا» يوحي بأنها استعملت باعتبارها نوعاً من أنواع السلاح يستخدم لمقاومة مجموعات الصبيان المشاغبين.

على أن استعمال القسبة كان في بعض الأحيان استعمالاً مغايراً لما سبق، فلا هي أداة تحمل باليد ولا هي نوع من السلاح تقصد به الإخافة ويرام به الردع وإنما هي في مقام الدابة التي تمتطى، فقد أخبر صاحب العقد الفريد عن أحد الصوفية وقد تحمق في أيام المهدي، فكان «يركب قسبة»⁽⁵⁵⁾ يومين من أيام الأسبوع.

وإذا كان هذا التصرف يذكر بتصرف الطفل حين يجعل العصا بين رجله وكأما يركب مطية من المطايا يستحثها طوراً وينهرها طوراً آخر فإنه يظهر إحدى العلامات الدالة على التعتة.

وما من شك في أن صور المجانين تبقى جزئية منقوصة ما لم ينظر المرء في معاملة الناس لهم. فما هي المواقف التي يقفها هؤلاء من أولئك؟

إن ما يصدر عن الناس خاضع لطبائعهم وميولهم وهي ما هي تعدداً وتنوعاً. غير أن ما يلفت الانتباه هو ما يثيره المختل من اهتمام الصبيان به، فكأنما له جاذبية خاصة تشدهم إليه شداً، وهذه على ما يبدو ظاهرة تكاد تكون ثابتة على مر الأزمنة، فقد كان الصبيان يولعون بتتبع المعاتيه ولوعاً منقطع النظير ويغرمون بهراشهم غراماً لا مزيد عليه فأقل ما يفعلونه بالمفتون أنهم يتبعونه لا يفرطون في مرافقته أو الإحاطة به، ولو كان الأطفال يقتنعون بمرافقته ويرضون بمنابعته لكان ذلك محتملاً، لكنهم لا يمتنعون من مناداته بما يكره ولا يتورعون من إسماعه من اللغو ما يمجسه، على أنه ربما كان ولهم ذلك - في بعض الأحيان - بدافع الإعجاب، فقد كان ذلك الصوفي المتحامق المتحدث عنه في العقد الفريد إذا ركب قسبته وصعد تلاً ونادى لم يعد «لمعلم على صبيانه حكم

(53) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150.

(54) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150.

(55) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 152.

ولا طاعة»⁽⁵⁶⁾ فهم لا يفتنون في يومي الاثنين والخميس مشدودين إليه مفتونين به⁽⁵⁷⁾.
إلا أن غرام الصبيان في أغلب الأحوال يكون على وجه المهارشة والعبث فإذا
تبين لهم أنه لا يتحمل نعتاً من النعوت ولا يطبق جملة من الجمل تعلقوا بذلك دون
غيره ولم ينزعوا عنه، فمجموعات الأطفال تخرج المصاب أحياناً وتظل ترميه أو تترجم
المكان الذي يخبئ فيه⁽⁵⁸⁾، فقد تحدث ابن المعتز عما كان يفعله الصبيان حينما
يلمحون خالداً الكاتب وقد وسوس وتغير عقله، فقد كانوا يصيحون به: يا خالداً،
يا بارد»⁽⁵⁹⁾.

أما مصعب الموسوس فإنه لما فطن الصبيان بتجربته الفاشلة ووقفوا على خيبة
أمله جعلوا يقولون له: «يا عاشق الشاة»⁽⁶⁰⁾. وأما أحمد بن عبد السلام الشاعر فقد ذكره
محمد بن عبد الله الطرسوسي حين قال إنه رآه في آخر عمره وقد وسوس «والصبيان
يصيحون به: يا كاتب الشريطي»⁽⁶¹⁾.

وهكذا فالصبيان - في تتبعهم للموسوسين - يظنون بين صائح وعابث ومؤذ
لا يستثنون من أدوات الإيذاء أداة ولا يستبقون من وسائل العبث وسيلة ولا يدخرون من
الكلام سوقية وقبيح حتى لا يبقى للمعتاتيه إلا أن يضيقوا بمتابعة هذه الجماعات لهم
وينزعجوا لمضايقتهم إياهم، فلا يملكون إلا أن يفروا من أذى ألسنتهم وأيديهم، فهذا
عيناؤه وقد صوّر عادياً «بين يدي الصبيان»⁽⁶²⁾ باحثاً عن دار يدخلها أو سطح يصعده،
وذلك مجنون آخر قد قُدم عادياً من الصبيان فداخلا داراً مشبهاً تلك الفرق بياجوج
وماجوج إفساداً ونقمة⁽⁶³⁾، وثالث يؤذي الأطفال فيؤذ أن يطردوا حتى يظلوا بعيدين منه
ويظل منهم في حرز»⁽⁶⁴⁾.

ويتجلى في عدد من الحكايات أن فعل الصبيان بعيد الأثر لا في المختبلين
فحسب بل حتى في من لا يرقى الشك إلى صحة مداركه ولا يجوز الطعن في سلامة
ذهنه، من ذلك أن بهلولاً عندما استكشف احتيال خياط من خياطي الكوفة وتيقن من

(57,56) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 152.

(58) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

(59) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 404.

(60) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 385.

(61) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 406.

(62) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 719.

(63) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 719.

(64) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، 94.

لصوصيته وخيانتته انتشر خبره فولع الصبيان بذلك الخياط ولعاً فائقاً «حتى هرب من الكوفة»⁽⁶⁵⁾.

ويدور المجانين - حين يواجهون الصبيان - وكأنما هم في حركة مد وجزر يفرون منهم طوراً ويكفرون عليهم أطواراً، فهذا خالد الكاتب وهو يرميهم بالآجر⁽⁶⁶⁾، وذلك مجنون بالبصرة قد جعل سلاحه قصبه في رأسها أكرة وقد لف عليها خرقة، فكان إذا أحده الصبيان شد عليهم رائياً فيهم الكتيبة الوفيرة العدد وفي نفسه البطل المغوار الذي لا يقف أمامه أحد⁽⁶⁷⁾، وربما استنجد المختبل بالعقلاء فسألهم صرف الصبيان عنه على غرار ما فعل خالد بن يزيد⁽⁶⁸⁾.

على أن هذه الملاحظة تبقى في ما يظهر مقصورة على الصبيان لا تتعداهم إلى غيرهم إلا في ما قل ونذر من الحالات، وقد ترددت في عدة مؤلفات إحدى القصص المتعلقة بهلول تردداً يختلف من أثر إلى آخر، فما أورده صاحب البيان مثلاً في هذا الموضوع بقي عاماً بعض الشيء حين قال: «فربما مر به من يحب العيب»⁽⁶⁹⁾، فذلك يعني أن مجتبي العيب يجوز أن يكونوا من غير الصبيان خاصة وقد حدد العايب بقوله على لسان بهلول «يا فتى»⁽⁷⁰⁾. وهكذا يصبح محب العيب فتى من الفتيان لا صبيّاً من الصبيان. ويتضح من السياق أن العيب في هذا الموطن محدد النوع لأنه عبارة عن فقد العايب لهلول وكأنما السبب الباعث على العيب ليس جنون بهلول بقدر ما هو جودة فقا⁽⁷¹⁾، وقد توقف هذا النوع من الممارسة بمجرد أن استتب بهلول حيلة غريبة جعلت أولئك الفتيان يكفون عن فقده كفاً نهائياً⁽⁷²⁾.

ومن الحالات النادرة أن وردت في مؤلفي «الأذكياء»⁽⁷³⁾ و«أخبار الظراف والمتمجانين»⁽⁷⁴⁾ قصة متعلقة يقوم يكترون العيب بأحد المجانين، إلا أنه يبدو أن إطار

(65) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والوداد، 163.

(66) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 404.

(67) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150.

(68) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، 94.

(69) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 230.

(70) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 230.

(71) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 230.

(72) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 230.

(73) ابن الجوزي، الأذكياء، 205.

(74) ابن الجوزي، أخبار الرأف والمجانين، 61.

هذه القصة غير إطار القصة التي سبقت وأن غرضها ومغزاها مختلفان عن المغزى والغرض المتقدمين، فالعابثون هم من بني تيم الله وكأنا من أغراض القصة أن تمنع في الحط من شأن هؤلاء القوم وهم من هم لؤماً وضعة قدر على ما تصف بعض من الآثار⁽⁷⁵⁾. ثم إن مغزى القصة يبدو محملاً بالمساواة مشحوناً بالمثالب التي تصم بني تيم الله وتظهرهم في مظهر المجانين الطلقاء رغم تفشي هذا الداء فيهم، وتبرز بني أسد وهم يقيدون مجنونهم الوحيد، ويظهر هذا المجنون الذي ليس غيره في بني أسد - على خياله - أرجح عقلاً من بني تيم الله لأنهم عبثوا به وعذبوه.

وتبدو شبيهة بما تقدم قصة الرجل الذي دفع جعيفران الموسوس على كلب قاصداً بذلك أن يقرنه به⁽⁷⁶⁾. وهي - في ما يظهر - قصة موضوعة تحمل في طياتها معنى من المعاني مسبقاً وهو أن ينقلب الرجل القاصد العبث إلى مضحكة يسخر منه المستمع أو القارئ خاصة وقد بادر باعتداء فعلي وكلامي لا مبرر له.

وهكذا يشعر المرء - وهو يستعرض هذا العدد القليل من القصص - أنه بدأ يتعد من الأخبار المصورة لجوانب من الواقع، ويقترب شيئاً فشيئاً من القصص التي لا تقدم الوقائع بقدر ما توهم بها خدمة لاتجاه من الاتجاهات.

لهذا تبقى هذه القصص القليلة العدد التي تصوّر غير الصبيان وهم يعيشون بالمجانين محل شك يبعث على أن يقف منها المرء موقف المحتاط، ففي ما عداها تظهر معاملة الناس للمختلطين مختلفة عن معاملة الصبيان لهم بل معاكسة لها في أغلب الأحيان وإن تفاوتت ردود الفعل تبعاً لأصناف المختبلين من ناحية ولطباع المحيطين بهم وأمزجتهم وأحوالهم الاجتماعية من ناحية أخرى.

والقاطع المشترك لدى الناس هو أن لهم موقفاً واضحاً ثابتاً لأنهم لا يرضون أن يعبث الصبيان بالمعتوه بل تراهم يهبون لنجدته على نحو من الأنحاء، فإما أن يرافقه⁽⁷⁷⁾ وإما أن يفرقوا الصبيان عنه⁽⁷⁸⁾ وإما أن يحموه بإدخاله مكاناً آمناً لا تلحقه فيه أيدي العابثين وإن وصلت إليه أصواتهم أو تناهى إلى مسمعه وقع الأحجار المرمية⁽⁷⁹⁾. فقد ذكر بعضهم أن جعيفران جاءه مغضباً فأنشد عدداً من الأبيات الشعرية ثم هم

(75) الجاحظ، الحيوان، 1: 361 - 363، 7: 64 - 63.

(76) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 189.

(77) الأصبهاني، الأغاني، 20: 149.

(78) التنوخي، نشوار المحاضرة، 4: 62.

(79) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 720.

بالانصراف فخاف عليه من أذى الصبيان فقال له: «اصبر فديتك حتى أقوم معك فإنك مغضب وأكره أن تخرج على هذه الحال»⁽⁸⁰⁾، ولا يخفى ما في هذا الموقف من معاني الشفقة والرأفة، ولعل ما فعله أبو الحسن بن الفرات ومرافقوه بخالد الكاتب في فترة غوصه لا ينم عن إرادة الرفق به والحنو عليه فحسب بل يتعدى ذلك ليبليغ درجات الملاحظة التي تليق بمن يستحق الاحترام والإكبار، فابن الفرات ومساويروه عندما رأوا خالداً الكاتب يرحم ويشتم وقد اختلط ولمحوا الصبيان يولعون به فرفوهم عنه ومنعوهم منه ورفقوا به وسألوه أن يصحبهم وأنزلوا أحد غلمانهم من مركوبه وأركبوا خالداً الكاتب وحملوه إلى البستان الذي كانوا متجهين إليه حتى أكل وسكن وتماسك عقله⁽⁸¹⁾.

غير أنه من الجائز أن يذهب المرء الاعتقاد أن عناية المعنيين لا تخص ذات المجنون باعتباره مجنوناً بقدر ما تنجّه إلى صفته باعتباره أديباً، فقد كان جعفران مثلاً «أديباً شاعراً مطبوعاً»⁽⁸²⁾ «إذا أفاق ثاب إليه عقله وطبعه فقال الشعر الجيد»⁽⁸³⁾، وكان خالد الكاتب من المشهود لهم في قول الشعر عامة وفي الإبداع في أحد الأغراض خاصة، فقد قال فيه ثعلب: «ما أحد تكلم في الليل الطويل إلا قارب ولكن خالداً الكاتب أبدع فيه فقال [من المتقارب]:

رقدت فلم ترث للساھر وليل المحب بلا آخر
ولم تدر بعد ذهاب الرقا د ما صنع الدمع بالناظر⁽⁸⁴⁾

ويمكن أن يذهب المرء إلى الاعتقاد نفسه في ما يتعلق بعليان حينما يستحضر معاملة ابن ادریس له، فإنه طلب إلى الخادم أن يدفع الباب في وجه الصبيان الذين كانوا في طلبه بعد أن أدخله⁽⁸⁵⁾، ثم إنه «أخرج إليه طعاماً وطبقاً عليه رطب مشان وملبقات وأرغفة»⁽⁸⁶⁾. ولا يخفى أن عليان بن أبي مالك «كان راوية للشعر بصيراً بجيده»⁽⁸⁷⁾، ولا يخفى أيضاً أن العلماء كانت «تستنطقه لتسمع جوابه وكلامه»⁽⁸⁸⁾ وقد كان له رأي

(80) الاصبهاني، الأغاني، 20: 149.

(81) التنوخي، نشوار المحاضرة، 4: 62 - 63.

(82) الاصبهاني، الأغاني، 20: 147.

(83) الاصبهاني، الأغاني، 20: 147.

(84) ابن حجة الحمري، ثمرات الأوراق، 93.

(85) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

(86) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

(87) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

(88) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

في استعذاب الشعر ورأي في طريقة إلقائه إذ يرى في بعض الأحيان الصواب كل الصواب أن ينشد صدر أحد الأبيات بصوت ضعيف بينما يلقي عجز ذلك البيت بصوت رفيع، ويبرر مذهبه ذلك بتبريرات يرى بموجبها أن من المقاطع ما يستأذن على القلب فلا يأذن لها ومنها ما يستأذن عليه فلا يملك إلا أن يأذن لها. وكان فضلاً عن ذلك ينقد من العبارات ما ينقد ويستطيب منها ما يستطيب، وكان له بالاستعمالات المجازية علم وبكلام العرب دراية مدعومة باستشهادات قرآنية⁽⁸⁹⁾.

وبين أنه يصعب على المرء أن يحدد تحديداً مقنعاً أي الشخصين مقصود بهذه المعاملة الضاربة في اللطف والمصانعة: أهو شخص المجنون أم شخص الأديب؟ ومن هنا كان من المستحسن أن يرجى المرء البت في وجهة تلك المعاملة، وكان تبعاً لذلك من المفيد استعراض ما عامل به الناس عدداً من المجانين الذين هم من غير الأدباء.

ولا بد من إيراد تلك القصة الموسومة أحداثها بالشذوذ المنتهية وقائعها بقتل المجنون عقاباً له على ما قد يكون اقترف من ذنوب جسام، فقد أورد صاحب الحيوان أنه قيل لعمرو بن عبيد: إن فلاناً لما قدم رجلاً ليضرب عنقه، فقيل له: إنه مجنون، فقال: لولا أن المجنون يلد عاقلاً لخلّيت سبيله⁽⁹⁰⁾.

فهذه القصة لا يكاد يعثر على مثلها في المؤلفات لأن هذه المعاملة الضاربة في القسوة لا يمكن أن تملحها إلا اعتبارات سياسية خاصة، فقد كان سائداً أن يعمد المنتقمون من أهل السلطان إلى قطع نسل المتمردين قصد استئصال سلالاتهم. وفضلاً عن أن العمل المتقدم يبدو عملاً شاذاً معزولاً لا يكاد يوجد في الآثار ما يشاكله، فإن في قول المحاجين القائلين «إنه مجنون»⁽⁹¹⁾ ما يدل على أن الجنون كاف لعدم تنفيذ حكم الإعدام. ثم إن إقدام الرجل على ضرب عنق المختل قد أثار استنكار رجل من رجال الدين حين عقب على ذلك العمل فقال: «ما خلق الله النار إلا بالحق»⁽⁹²⁾، ذلك أن عملية كهذه جريمة محققة في نظره ولا جزاء يوافقها غير العقاب الإلهي المتمثل في نار جهنم.

وهكذا لا يجوز أن يقاس على هذه الحادثة الشاذة المعزولة لأن غيرها من الأخبار

(89) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148 - 149.

(90) الجاحظ، الحيوان، 1: 24.

(91) الجاحظ، الحيوان، 1: 24.

(92) الجاحظ، الحيوان، 1: 24.

الواردة في الأثر تنطق بما يعاكسها، من ذلك أن أبا البلاد حينما قتل عشيقته سلمى لم يقتص منه أبوها وقد علم الخبر بل نفى حتى أن تخامره نية ذلك⁽⁹³⁾. لكن يمكن أن يعتقد المرء أن والد سلمى قد يكون وقف ذلك الموقف الحليم لا لأن أبا البلاد ذاهب العقل بل لقرباته الدموية ووضع العائلي، فهو ابن أخيه بل هو في مقام ابنه إذ كنفه عمه ليتمه، ولعل ما يرجح الاعتقاد بأن العم راعي القرابة إلى حد بعيد ما صرح به بعد موت ابنته حين قال: «ما كنت لأقتل ولداً بولد»⁽⁹⁴⁾.

غير أن مثل الاعتقاد السابق لا يجوز أن يشمل ما وقع للمجنون الشريدي فإنه لما عته أراد قومه أن يداووه وكان شريفاً فيهم «فأتوا به رجلاً من بني عبادة بن عقيل ليداويه، فأخذ فأساً فأحماها وجعل يديرها حول رأسه، فخطفها المجنون منه وجمع بها يديه وضربه بها فقتله»⁽⁹⁵⁾. لكن الناس امتنعوا من مجازاته «فأحجموا عن قتله لجنونه»⁽⁹⁶⁾.

وهكذا يبدو الجنون سبباً كافياً يقطع المتابعة ويمنع المجازاة حينما يتعلق الأمر بحياة المختلط، بل يمكن أن يُذهب إلى أبعد من ذلك لأن المجنون لا يسأل عما دون ذلك خطراً ولا يؤخذ حتى بما هو أقل من القتل وأهون، فقد قال علي بن أبي طالب في المجنونة التي أمر برحمها: «إن الله رجع القلم من المجنون الحديث»⁽⁹⁷⁾، وقد استحسّن عمر بن الخطاب هذا الحكم وهذا الاجتهاد المبرر له ورأى فيه خلاصه من الهلاك الذي كان محققاً لولا تدخل علي خاصة وهو المشهود له من غير خلاف بأنه أرسخ الصحابة في العلم بالقضاء⁽⁹⁸⁾.

فإذا كان المجنون يمنع من أن يرحم فهو من أن يقتل أبعد، وقد جاء في الأثر ما يخرج الموسوس من دوائر التتبع وحلقات العقاب لما بمداركة من اختلال، فقد روي أن علي بن أبي طالب قال: «وكل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه»⁽⁹⁹⁾، وقال أيضاً: «ألم تعلم أن القلم رفع عن ثلاثة عن المجنون حتى يفيق والصبي حتى يدرك وعن النائم حتى يستيقظ»⁽¹⁰⁰⁾.

(93) التنوخي، نشوار المحاضرة، 5: 137 - 139.

(94) التنوخي، نشوار المحاضرة، 5: 139.

(95) الأدي، المؤلف والمختلف، 289.

(96) الأدي، المؤلف والمختلف، 289.

(97) النباهي المالقي، تاريخ قضاة الأندلس، 23.

(98) النباهي المالقي، تاريخ قضاة الأندلس، 23.

(99) صحيح البخاري، طلاق، 11.

(100) صحيح البخاري، طلاق، 11.

لذلك كان طبيعياً أن يستثني القانون السماوي المعتوه من العقوبة ويسلكه في سلك التَّوَم والصَّبيان لأن هؤلاء وأولئك لا يتحملون تبعه من التبعات ولا يسألون عن فعل من الأفعال الصادرة عنهم لأنهم إما في غيبوبة وإما على غير بينة من أمورهم نظراً إلى عدم رشدتهم.

ولا شك في أن معاملة الناس للمختبليين إذ تختلف حسب أنواع المختلطين، فإنها تتلون أيضاً حسب نوع العلاقة التي تصل بين المعتوه ومن يحيط به، فإذا كان من حوله من الأقارب تميز موقفهم في الأغلب من موقف غيرهم لأن ردود الفعل في هذه الحالة كثيراً ما تليتها القربة الدموية وتلفظها العلاقة العائلية، وقد أشار بعضهم إلى شيء من ذلك وهو يتحدث عن معاملة الزوج لزوجته فقال: «ينبغي للرجل أن يكون مع المرأة كما يكون أهل المجنون مع المجنون يحتملون [منه] كل أذى ومكروه»⁽¹⁰¹⁾.

وقد تكون علاقة المجنون بغيره أحياناً كعلاقته بقرابه، وربما كانت أليين وأرقى، لكن الداعي إليها ليس صلة الرحم إنما هو واجب تقليد المهنة وما تقتضيه من دواعي المسؤولية ومعاني الإنسانية، فالطبيب في علاقته بالموسوس ينبغي أن يتهيا لتقبل الشتيمة وتحمل الأذى لعلمه أن ما ييدر من المصاب ليس منه وإنما هو من المرض الخارج عن طبيعته⁽¹⁰²⁾. فما حدث لأبي الحسن سعيد بن هبة الله مثال من الأمثلة الممجسة لرحابة صدور الأطباء الذين يتفقدون أحوال الممرورين ويعالجونهم، فقد لام أحد المجانين الموجودين بقاعة الممرورين أبا الحسن على مخاطبته العوام بلغة العلماء وعابه لتسميته كتبه بأسماء غير مناسبة لمحتوياتها بل «هزأ به»⁽¹⁰³⁾، وكان الحكيم يسكت حيناً ويعترف بتقصيره حيناً آخر⁽¹⁰⁴⁾.

ويبقى ما جرى بين الطبيب وأحد الممرورين بسيطاً هيناً بالنسبة إلى ما تعرض له ثمامة بن أشرس عندما بعته الرشيد إلى دار المجانين ليصلح ما فسد من أحوالهم، فقد أخذ أحد الشبان المختبليين في مناظرته ناقداً أسس مقولاته مستعماً فاحش العبارات وقبيح الصور، ولم يكتف بذلك بل أخرج حجراً من كفه ورماه به، لكنه أخطأه⁽¹⁰⁵⁾،

(101) التوحيدي، الإنشاع والمؤانسة، 2: 120 - 121.

(102) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، 47.

(103) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 342.

(104) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 342.

(105) العاملي، الكشكول، 2: 52.

فحاول تعويض الحجارة الطائشة بالشمم إذ قال له: «أيها الكلب الحقيق»⁽¹⁰⁶⁾. وشهد ثمانية بأنه عندما علم بأن الفتى مصاب في عقله تركه وانصرف⁽¹⁰⁷⁾.

وجملة القول إن المجنون لا يلتفت إليه إذا أخطأ في حق الآخرين فأساء إليهم إساءة ملموسة أو معنوية، فإما أن يسكت عنه وإما أن ينسحب من أمامه، وقد يرق له الناس فيشملونه برعايتهم ويكلفونه بعنايتهم، وربما زادت الملاطفة فكانت على قدر استلطاف الناس لهذا الموسوس أو ذاك، وما أكثر ما يستلطف المجانين المتميزون بطراقتهم أو علمهم أو أدبهم.

ذلك إذا تعلق الأمر بالأفراد إذ يعاملون المجنون، أما إذا صار الأمر إلى مجموعة من المجموعات ممثلة في إحدى المؤسسات السياسية أو الإدارية فإن شيئاً من التغير قد يطرأ على تلك المعاملة. فمن الصور المألوفة في عدد من المؤلفات أن يظهر المجنون مغلولاً، فهذا موسوس من بني أسد يتحدث إلى قوم من بني تميم الله ويخبرهم أن قومه قد قيدوه⁽¹⁰⁸⁾ وكأنما السلطة التي سلسلته هي السلطة القبلية، إلا أن طريقة التقييد بقيت غامضة ومكان الأغلال ظل بلا تحديد.

ويبدو أن المجنونة والمجنون يستويان في الخضوع لهذا الإجراء المفروض عليهما، فقد حدث بعض أهل الكوفة أنه عندما حج رأى في طريقه امرأة فاقدة العقل وهي مقيدة⁽¹⁰⁹⁾.

وإذا كان المختلط غير مقيد فإنه - في الحالات التي يصفو فيها ذهنه - يتوجس خيفة من أن يغل إذا بدر منه ما يدل على خياله، ومما يعبر عن ذلك حديث عليان إلى أحد مخاطبيه. فقد أظهر عليان تخوفه من أنه إذا حرك يديه - وذلك آية من آيات الجنون - أخذوه فغلوه وقيدوه⁽¹¹⁰⁾ وهكذا فإن إجراء التقييد ينتظر عادة من توقع منه شر أو صدر عنه تهديد. وأولى بالأغلال من بان خطر أفعاله، ومن الأمثلة على ذلك ما فعله القوم بالمجنون الشريدي بعدما قتل مطبته، فإنهم إذا أحجموا عن قتله لجنونه ربطوه⁽¹¹¹⁾. لكن أين يجري ذلك التقييد؟

(106) العاملي، الكشكول، 2: 52.

(107) العاملي، الكشكول، 2: 52.

(108) ابن الجوزي، أخبار الطراف والمتماجنين، 61.

(109) التنوخي، نشوار المحاضرة، 5: 61@1.

(110) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 720.

(111) الأمدي، المؤلف والمختلف، 289.

ربط المجنون الشريدي في بيت العبادي الذي رام تطبيبه، فكيف يمكن اعتبار هذا البيت؟ أهو سجن أم مستشفى؟

من غير الهين أن يحسم المرء في هذا المثال المحدد حتى يميل إلى أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا نظر المرء إلى نتيجة ذلك الوثائق وقد أدى إلى زوال جنونه ذهب به الظن إلى أن ذلك كان طلباً للعلاج، أما إذا استحضرت عبارة «ربطوه» اتخذ «بيت العبادي» هيئة السجن ووظيفته خاصة إذا وقع اعتبار ما قامت به خنوف بنت العبادي من أجله حين حلت «وثاقه وأطلقته فنجاً بنفسه»⁽¹¹²⁾.

ولعل أمكنة التقيد تصبح أقرب من الوضوح بعد استعراض عينات أخرى قصد استنطاقها، فإذا تحدثت مؤلفات عن المجنون وقد قيّد أو سلسل تحدثت عنه أحياناً وقد اقتيد إلى السجن، فقد جاء في كتاب «محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء» أن الطائف أخذ «مجنوناً فأمر به إلى الحبس»⁽¹¹³⁾، كذلك ذكر صاحب الأغاني أن أبا العبر عندما جلس للناس يث اسحاق بن إبراهيم «فأخذه وحبسه»⁽¹¹⁴⁾، ويبدو أن مبعث هذا النوع من أفراد المجنون داخل السجن خشية على المجموعة من أن تتكبد خسائر وتلحقها أضرار خاصة إذا تعلق الأمر بالقاصرين العاجزين عن التوقي من شرور المختلطين، لذلك كان طبيعياً ألا يبدى عيناؤه ما من شأنه أن يظهره في مظهر المختبل، وكان طبيعياً أيضاً أن يقبل أذى الصبيان لعلهم أنه إن رد الفعل خاف «إن رجعوا إلى آبائهم يقولوا إنه بدأ يحرك يديه»⁽¹¹⁵⁾ فيأخذونه ويغلونه ويقيّدونه. وقد تصدر عملية الحبس عمن يمكن اعتباره طرفاً من أطراف السلطة الإدارية أو السياسية، فقد سبقت الإشارة إلى ما أخبر به الراغب الأصبهاني حين قال: «أخذ الطائف مجنوناً فأمر به إلى الحبس»⁽¹¹⁶⁾. وإذا كان هذا الطائف - وهو ممثل السلطة - يعس بالليل ويحرس الناس ويكشف أهل الريّة فإن السياق عام إلى درجة الغموض لأنه سكت عما قد يكون فعله المجنون حتى تجب مجازاته بتلك الطريقة ويجوز سجنه. فهل يكون الطائف قد ساورته شكوك في هوية المقبوض عليه، وهل تقتصر مهمته على حبسه ريثما يتم النظر في أمره في ما بعد أم أن مجرد حالة المختبل العقلية تخول مثل ذلك الإجراء المتمثل في العزل؟

(112) الأمدى، المؤلف والمختلف، 290.

(113) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 720.

(114) الأصبهاني، الأغاني، 23: 82.

(115) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 720.

(116) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4: 720.

من غير اليسير الإجابة بدقة عن ذينك السؤالين لأن سياق الخبر ومؤداه لا يسمحان بالجزم أو حتى بما هو دونه، لكن الواضح أن الطائف ليس الوحيد الذي يسمح لنفسه بإبداع المجنون السجن، فقد سبق أيضاً أن أخبر صاحب الأغاني بأن اسحاق بن ابراهيم - وهو أحد مساعدي الخليفة المتوكل - أخذ أبا العبر وحجسه، ويبدو أن الداعي إلى ذلك الحبس هو ارتياد أبي العبر لمجامع الناس وحديثه إليهم حديثاً يشبه حديث الأستاذ إلى تلاميذه أو خطبه فيهم خطب الإمام في أتباعه، وقد علل أبو الفرج سجن هذا المجنون بأنه «جلس للناس»⁽¹¹⁷⁾.

ولا بد من أن ممثلي السلطة - على اختلاف رتبهم - يميلون إلى تبرير سجنهم للمجانين بأن هؤلاء قد يتحدثون أحداث محظورة ويتناولون مواضيع محرمة، فالسجن إذ يشملهم فيبعدهم من المستمعين التعلين أو المحتملين يتخذ وظيفة مماثلة - في بعض جوانبها - لوظيفة الرقابة وإن كانت أفسى أثراً وأجفى معاملة.

ولا شك في أن المواضيع التي تخشاه السلطة هي المواضيع الدينية والسياسية أو هي الدينية السياسية لأنها شديدة الصلة ببعضها إلى درجة التمازج وحتى الالتباس خاصة وأن الممارسات السياسية لا بد من تبرير وجهتها تبريراً دينياً حتى في أدق تفاصيلها. وقد جاء في بعض المؤلفات ما يوضح أكثر ما ينتظر الذين يتحدثون بأمور ينكرها الفقهاء ولو كانت في عقولهم أشياء⁽¹¹⁸⁾.

وموقف السلطة من المعاتية يستدعي التعليق لخصوصيته وتفرده بالنسبة إلى ما تقدم من مواقف، إلا أنه يحسن إرجاء ذلك إلى غاية استعراض مواقف أخرى تبدي وجهاً من المعاملة مغايراً لإرادة العزل وممارسة الأفراد.

على أن السجن لم يكن المكان الوحيد الذي فيه يحبس المجنون وإن ظل الحبس أشد قسوة وأشق احتمالاً، فقد يغفل المعتوه في غير السجن إذ لا حبس له إلا حبس البيمارستان، فقد تحدث ابن حزم في طوق الحمامة عن أحد شيوخه وقد اختلط عقله فأنام في المارستان مدة طويلة حتى نقه⁽¹¹⁹⁾، وساق مثلاً آخر فيه قصة رجلين جليلين مشهورين فقدما عقليهما واختلطتا «وصارا في القيود والأغلال»⁽¹²⁰⁾، ويبدو أن

(117) الاصبهاني، الأغاني، 23: 82.

(118) تكلم فقيه حنبلي «بأمر أنكره الفقهاء» فسجن أعواماً. (رحلة ابن بطوطة، 95).

(119) ابن حزم، طوق الحمامة، 166.

(120) ابن حزم، طوق الحمامة، 167.

النظر إلى المجنون وهو بالمستشفى يختلف من مقام إلى مقام ومن سياق إلى آخر، فوجود المعتوه بالبيمارستان يعتبر إقامة في بعض الأحيان ويعتبر حبساً أحياناً أخرى، ففي حين يقول ابن حزم متحدثاً عن شيخه إنه «أقام في المارستان»⁽¹²¹⁾، يتحدث صاحب النشوار عن رجل موسوس يعرف بالحسن بن عون فيقول إنه «حبس في البيمارستان للعلاج»⁽¹²²⁾ وكأما يلح بتكراره على الصبغة السجنية لتلك الإقامة، فيقول إن ذلك الموسوس «طال حبسه سنين ثم صلح»⁽¹²³⁾.

ومهما تكن النظرة إلى المجنون في البيمارستان، فإن الناس إذا حبسوا مجنونهم بالمستشفى عادة رجوا شفاؤه وطمعوا في صلاحه وعودته معافى كما كان.

وفي حين يكتفي عدد من أصحاب المؤلفات بالقول إن المختلطين يصيرون أحياناً في القيود والأغلال تقيد أرجلهم وتجمع أيديهم إلى أعناقهم ويستغنون عن ذكر مواطن تلك الأغلال والقيود يتحدث غيرهم عن أماكن محددة هي دار المجانين⁽¹²⁴⁾ حيناً والمارستان⁽¹²⁵⁾ حيناً آخر. وقد يغني ذكر مكان من الأمكنة فيعلم أنه محل للمجانين ومن هذه الأمكنة دير هزقل⁽¹²⁶⁾ المشهور إلى درجة أنه إذا شوهد مجنون قيل كأنه هارب من دير هزقل⁽¹²⁷⁾.

على أن حبس المجانين داخل السجون وإفرادهم في باطن البيمارستانات لا يعكسان صورة مكتملة لمعاملة الناس لهم لأن المختيلين متباينو المواقف فمنهم الهازل ومنهم الساخر ومنهم الجاد. ومن المفروغ منه أن مواقف الناس تتغير بحسب ذلك وتبدل رغم أن المختلطين في أغلب الأحوال يظلون جالبين للنظر لافتين للانتباه، وقد تقدم شيء من مواقف الناس إذا رأوا المجنون وقد طفق الصبيان يعشون به. فقد كان أقل ما يفعلونه إذ ألتمت بالمختبل ملمة أن يهبوا لنجدته، فابن أبي الشيص عندما غلبت عليه السوداء اختلط واشتات وخرق ثيابه وانتهى به الأمر إلى أن «زج نفسه في دجلة»⁽¹²⁸⁾، فما كان من الحاضرين إلا أن حرصوا على إنقاذه وجدوا في تخليصه. وهذا حديث واحد

(121) ابن حزم، طوق الحمامة، 166.

(122) التنوخي، نشوار المحاضرة، 8: 233..

(123) التنوخي، نشوار المحاضرة، 8: 233.

(124) العاملي، الكشكول، 2: 50.

(125) ابن حزم، طوق الحمامة، 166.

(126) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 540 - 541.

(127) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 1: 17.

(128) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 364.

من بينهم يشهد بذلك، فقد قال: «وكان فينا جماعة يسبحون فأخرجناه وهو لا يعقل لما به من البرد»⁽¹²⁹⁾. وما كان للحاضرين أن يقنعوا بإنجائه من الغرق بل راحوا يساعدونه على استعادة تماسكه واسترجاع قواه فغطوه ودثروه⁽¹³⁰⁾.

ولو كان الاعتناء مقصوداً على إنقاذ المجنون من خطر الغرق لذهب المرء إلى أن ذلك الموقوف لا يتم إلا عن إرادة استنقاذ نفس بشرية، لكن مرافقي ابن أبي الشيص لم يبقوا عند حد الإغاثة بل تجاوزوا ما يتطلبه الوقوف إلى جنب كائن بشري وقد تهدده الموت فراحوا يخدمونه ويساعدونه ويحتفون به، ولعل أقل ما يشي به صنيعهم شفتهم عليه ورفقهم به.

وما كان الغطاء بالشيء الوحيد الذي يبذله الناس للمجنون، بل كانوا يسعون إلى تقديم الطعام إليه، فهذا خالد الكاتب وقد قدم إليه الأكل حتى سكن وأضحى متماسك العقل بخلاف ما كان رأي عليه وظن به وسمع عنه⁽¹³¹⁾.

وإذا كان ما تناوله خالد الكاتب غير معروفة نوعيته ولا محددة قيمته الغذائية فإن ما قدمه ابن ادریس إلى عليان بن أبي مالك في غاية من التعدد والتنوع، فقد أخرج الخادم إلى المصنوع «طعاماً وطبقاً عليه رطب مشان وملبقات وأرغفة»⁽¹³²⁾، وهذا جعيفران الموسوس وقد التقى برجل من كتاب الكوفة فصرح أنه جائع وسأله عما يمكن أن يطعمه إياه. ولما قال الكاتب لجعيفران إن له سلقاً وخردلاً طلب منه أن يشتري له بطيخاً يضاف إلى ذلك السلق وذلك الخردل، فما كان منه إلا أن نفذ رغبته⁽¹³³⁾. وقد يبادر الناس بسؤال المختلط عما يشتهي أن يتناول فإذا هو مختير في ما يرغب أن يأكل، فقد تحدث أحدهم عن خالد الكاتب بقوله: قلت له: ما تشتهي أن تأكل؟ قال: هريسة، فتقدمت بإصلاحها له، فلما أكل قلت: أي شيء تحب بعد هذا؟ قال: رطب، فأمرت بإحضاره فأكل⁽¹³⁴⁾.

وهكذا يبدو من المثالين المتقدمين أن المجنون لا يخيب له مسمى إذا طلب طعاماً لم يرد طلبه وإذا اشتهى أكله وفضله على سواه أحضر وكأما طلبه وشهوته أمران من الأوامر التي يتعين تنفيذها.

(129) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 364.

(130) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 364.

(131) التتويحي، نشوار المحاضرة، 4: 63.

(132) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

(133) الاصبهاني، الأغاني، 20: 156.

(134) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، 94.

وقد يبلغ الاحتفاء بالمجنون درجة قصية إذ لا يقتصر اعتناء المعنّين على بذل ما هو ضروري أو شبه ضروري من مأكّل وملبس، بل يتعدى ذلك ليشمل أعمالاً توحى باستقراب المجنون واستلطافه، فقد يعمد صاحب المحل إلى إدخال المختل بمنزله، وقد يزيد على ذلك فيشره خمرأ، ذلك ما فعله أحدهم عندما استقبل جعيفران الموسوس فأولّجه داره وسقاه أقداحاً⁽¹³⁵⁾.

ولا شك في أن ما يقدمه الناس إلى المجنون من مساعدة وما يجونه به من رعاية يمكن أن يعد من الدلائل على احترام المجنون باعتباره إنساناً، إلا أن من التصرفات ما يمكن عدّها تكريماً للمجنون باعتباره إنساناً في غمرته أدياً في صحوته.

والواقع أنه من غير اليسير رسم معالم واضحة وإقامة حدود بين ذنك البعدين، فإذا كان الناس في الغالب يقدمون إلى المختل ما يقدمون من خدمات ومساعدات تبدو مجانية لا ينتظرون منها جزاء ولا شكوراً، فإن ملاطفي المجنون يظهرون - في إرضائهم له وتقريبهم منه - وكأنّما يتسقطون الفوائد الأدبية ويستقطرون المتع الفنية. فهم إذ يرقون للمتعوه ويحسنون إليه بين منظر للنفع وطالب للطرفة. فقد جرت العادة أن المجنون إذا أكل وسكن لم يتمالك مرافقه أو مجالسوه عن أن يطلبوا منه أن ينشدهم من شعره⁽¹³⁶⁾، وقد لا ينتظر الشاعر ذلك الطلب فيتطوع وينشد ما تيسر من الأبيات⁽¹³⁷⁾. وربما حدثت بين الجانبين مبادلة تشبه إلى حد ما عملية المقايضة وإن اختلفت نوعيات البضائع، فخالد الكاتب عندما طلب هريسة استجيب لرغبته، وعندما اشتهى رطباً لبّيت حاجته، إلا أنه حينما فرغ من الأكل استنشده مجالسه شيئاً من شعره ففعل، ولما امتزاده لم يزده على أن قال له: «لا يصيبك بهريستك ورطبك غير هذا»⁽¹³⁸⁾، وكأنّما لا يجوز أن يكون عدد الأبيات المنشدة إلا على قدر ما قدم من أطعمة.

وهكذا يبدو الموسوس - وهو يأخذ مواد ويعطي معاني، ويتسلم كمأ ويسلم كيفاً - وكأنّه يبادل ما بحوزته من قيمة نوعية بما هو في حاجة إليه من قيمة كمية. ويحدث أن تكون القيمة الكمية مجسّمة في النقود، فقد أورد صاحب البيان والتبيين حديثاً في هذا المعنى فقال: «وأما جعيفران الموسوس الشاعر، فشهدت رجلاً أعطاه درهماً وقال له:

(135) الاصبهاني، الأعالي، 20: 151.

(136) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، 94.

(137) التنوخي، نشوار المحاضرة، 4: 63.

(138) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، 95.

قل شعراً على الحميم، فأنشأ يقول....» (139) وأنشد بيتين قافيتينهما الحميم (140). وربما طلب من المجنون الشاعر بعد إدخاله المنزل وسقيه أقداحاً أن يغيّر الأبيات المنشدة على غير قافيتها دون الإخلال بالمضمون الذي أدته الأبيات الأصلية (141). وقد يتطور ما يقدم إلى المجنون حسب درجة المستمع من ناحية وتبعاً لغرض الشعر المصوغ من ناحية أخرى، فأبو دلف عندما أشار عليه بعض من كان عنده بقبول جعيفران الموسوس وبعد أن سمع منه أبياتاً مدحية صالحة لم يجد بداً من أن يأمر له بخلعة وألف درهم (142).

وربما ذهب غير أبي دلف إلى أبعد من ذلك في نوع المعاملة، لأن من الناس من يأمن المجنون ويعاشره ويلتذ بقربه ومناذمته حتى أنهم إذا كانوا على سفر كرهوا مفارقتها فأصبروا على ملازمته وسألوه مصاحبتهم، وقد تبلغ شدة الرغبة في استصحابه إلى الحد الذي يجعلهم ينزلون أحد الغلمان من مركوبه ويركبون المعتوه مكانه ويحملونه إلى بعض أماكن النزوة (143). وفي هذا الإصرار على ملازمة المعتوه وطلب صحبته ما فيه من معاني الاستظراف والتبجيل اللذين يلقاهما عدد من المعاتيه.

ولعل أوضح صورة وأكملها لما يبلغه استلطاف الكبراء لبعض الموسوسين الأدباء واستملاهم لهم اللوحة التي رسمها أبو الفرج الأصبهاني عندما تحدث عن محمد بن عبد الله بن طاهر وقد عزم على الصبوح وعبر للحسن بن محمد بن طلوت - وكان عنده - عن رغبته في أن يكون معهما ثالث يأنسان به ويلتذان بمحاورته، فما كان من التديم إلا أن أشار عليه برجل ليس على الندامى في منادمته ثقل لأنه خال من إبرام المجالسين برىء من ثقل المؤانسين خفيف الوطأة إذا أدني سريع الوثبة إذا أمر (144). وما زال ابن طلوت بعدد مناقب المجلس المنتظر ويحلل شمائله حتى إذا ذكر اسمه قائلاً إنه مانى الموسوس لم يثر استغراب المجلس بل أيده في تخييره له واستصفائه إياه قائلاً: «ما أسأت الاختيار» (145). وما هي إلا أن «تقدم صاحب الشرطة بطلبه وإحضاره» (146) وإذا بالشرطي يجد في طلبه باحثاً عن شخص لا يجارى ندره ولا يعادل

(139) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 227.

(140) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 227.

(141) الأصبهاني، الأغاني، 20: 151 - 152.

(142) الأصبهاني، الأغاني، 20: 153 - 154.

(143) التنوخي، نشوار المحاضرة، 4: 62 - 63.

(144) الأصبهاني، الأغاني، 23: 60.

(145) الأصبهاني، الأغاني، 23: 60.

(146) الأصبهاني، الأغاني، 23: 60.

قيمة، وإذا بجاني الموسوس ينتقل من وضع المجنون الهادي ويرتقي إلى درجة المجلس الطريف فيبوء مبعاً النديم الأنيس. وعندما يقدم ماني يستأذن استئذاناً رفيقاً ويتخلص من العتاب الموجه إليه تخلصاً لطيفاً، ثم يستقر في المجلس ويشرح في إضافة بيتين كلما أُنشئت الجارية بيتين على أن تكون القافية واحدة⁽¹⁴⁷⁾. وعندما يوشك المجلس على الانتهاء يشكره ابن طالوت شكر من وجب عليه ذلك ويدعو له⁽¹⁴⁸⁾. أما محمد بن عبد الله بن طاهر فإنه عندما قام ماني لينصرف أمر له بصلة⁽¹⁴⁹⁾.

ومما يستحق الملاحظة أن ذلك المجلس الذي استطابه المتنادمان ووجداه مزداناً بحضور ماني لم يكن الوحيد من نوعه ولا كان اختيار المتنادمين نزوة من النزوات منعزلة أو طفرة من الطفرات منفردة لأن محمد بن عبد الله بن طاهر لم يكن ينسى ماني الموسوس إذ كان «كثيراً ما يبعث يطلبه إذا شرب فيبره ويصله ويقيم عنده»⁽¹⁵⁰⁾.

على أن ما تقدم لا ينطبق عادة إلا على أصحاب الحل والعقد ممن اجتمعت لديهم مقاليد السلطان وتوفرت لهم موارد المال. أما من لم يمكنهم استحضار المجنون الأديب سواء باستدعائه أو بالقبض عليه فلا اختيار لهم إلا أن يتبعوه فيسمعوا منه أو يكتبوا عنه ما يقول. هذا ما كان من أمر أبي بكر الموسوس المعروف بسيويه على حد ما قدمه أبو منصور الثعالبي، فقد قال فيه: «أبو بكر هذا من البصرة، وكان يشبه - في حضور جوابه وبيان خطابه وحسن عباراته وكثرة درايته - بأبي العيناء... وكان الناس يتبعونه ويكتبون عنه ما يقول»⁽¹⁵¹⁾. وما كان أبو بكر هذا منفرداً بمثل هذه العناية مخصوصاً دون غيره بهذا الامتياز فقد أورد صاحب العقد الفريد أنه «كان بالبصرة ممرور يقال له عليان بن أبي مالك، وكانت العلماء تستنطقه لتسمع جوابه وكلامه»⁽¹⁵²⁾.

وهكذا لم يعد المجنون مجزء ممرور عادي يطارده الصبيان ويضيقون عليه ويضطهدونه بل أصبح في مقام الشيخ الجليل الذي يرجى كلامه والناقد البصير الذي

(147) الاصبهاني، الأغاني، 23: 60 - 63.

(148) الاصبهاني، الأغاني، 23: 63.

(149) الاصبهاني، الأغاني، 23: 64.

(150) الاصبهاني، الأغاني، 23: 64.

(151) الثعالبي، نديمه الدهر، 1: 433.

(152) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

ينتظر حديثه، ولا غرابة في ذلك ما دام الأمر متعلقاً بمن «كان راوية للشعر بصيراً بجيده»⁽¹⁵³⁾.

على أن جملة من الأخبار تقدم المختبل وهو في أوضاع تختلف اختلافاً يبدو بيتاً إذا قورنت بالأثير والتبجيل اللذين تعود أن يلقاها. غير أن هذه الأخبار وما يشبهها لا يمكن أن يتناولها المتناول بشيء من العفوية ويستسهل طرق تركيبها، فهذه الحكايات تبتدىء عادة بوضعية تنطلق منها وتنتهي إلى مآل تؤول إليه الأحداث، وذلك ما يجعل لهذه الحكايات ظاهراً وباطناً، فكم من حكاية وقف فيها عدد من الناس موقف الضاحك من المجنون المستخف به، يكون ذلك في بدء الخبر عادة.

والواقع أنه يوجد بعض الصدى لهذا الموقف في واقع المجتمع فقد أورد أبو الفرج الأصبهاني أن المتوكل كان إذا أراد الضحك ورام التسلية يعمد إلى استحضار أبي العبر والعبث به⁽¹⁵⁴⁾. وكان له في ذلك طريقتان إذ «يرمي به في المنجنيق إلى الماء»⁽¹⁵⁵⁾ حيناً حتى إذا وقع فيه أخرجه السباح، وكان شأنه أحياناً أن «يجلسه على الزلافة فينحدر فيها حتى يقع في البركة»⁽¹⁵⁶⁾ حتى إذا كان ذلك طرحت الشبكة فأخرج كما يخرج السمك. غير أن أبا العبر لا يبدو في تلك الأوضاع مضحكة أو محل سخرة بقدر ما يظهر بمظهر المضحك، فشأنه لا يختلف كثيراً عن سائر المضحكين الذين تعمّر بهم مجالس الأمراء والملوك، ومما يدل على ذلك أن الخليفة العباسي كان إذا رمى به المنجنيق وصار في الجو يصبح «الطريق، الطريق»⁽¹⁵⁷⁾ قبل أن يقع في الماء. وكان إذا انحدر في البركة بعد جلوسه على الزلافة وصار في الماء وأخرج بعدما طرحت له الشبكة ينشد إحدى حماقاته المضحكة بفعل ما تتضمنه من معان وما تحتوي عليه من أصوات تحاكي الفهقهة⁽¹⁵⁸⁾.

أما إذا عاد المرء إلى تلك الأخبار الشبيهة بالقصص فإنه يتبين أنها متواترة في الأثر، وقد يكون موقف الساخر صريحاً واضحاً على غرار ما صدر عن بلال بن أبي بردة

(153) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 148.

(154) الاصبهاني، الأغاني، 82: 23.

(155) الاصبهاني، الأغاني، 82: 23.

(156) الاصبهاني، الأغاني، 82: 23.

(157) الاصبهاني، الأغاني، 82: 23.

(158) الاصبهاني، الأغاني، 82: 23.

عندما بحث إلى ابن أبي علقمة المجنون، فإنه عندما حضر لديه قال: «أحضرتك لأضحك منك»⁽¹⁵⁹⁾.

وقد تكون السخرية مضمنة تضييماً مثلما جاء على لسان موسى بن المهدي وهو يسأل عليان قائلاً: «إيش معنى عليان؟»⁽¹⁶⁰⁾.

ومن الأمثلة أن بهلولاً - على ما ذكر ابن الجوزي - لما مر بقوم في أصل شجرة قال بعضهم لبعض «تعالوا نسخر ببهلول»⁽¹⁶¹⁾.

وقد شاءت إحدى الحكايات أن تصور قوماً من بني تميم الله وهم يعثون عبثاً مبالغاً فيه بأحد مجانين بني أسد⁽¹⁶²⁾. وهل العبث إلا أحد المواقف الناطقة بالهزء والسخرية؟

وهذه المواقف المتقدمة - سواء شهدت بها أقوال المستخفين بالمختبل أو بلورتها أفعال الهازئين بالموسوسين - تدل على أن غرض أولئك القائلين أو الفاعلين إنما هو أن يجعلوا من أولئك المجانين مضاحك لا يستحقون أكثر من الهزو والاستخفاف.

فهل يقبل المجنون ذلك الموقف ويرضى بما أراد غيره إنزاله به؟

الواقع أن ردود فعل المجانين - مثلما تصورها القصص الحاملة لتلك الردود - تمثل أساساً في أجوبة معينة لا تلبث أن تقلب الأدوار وتغير الموازين، فإذا المهاجم يتراجع ويدافع عن نفسه في غير فلاح وإذا القوي ضعيف مقهور لأن الحجة خائفة والإقناع خالفه، وإذا المستخف يجازى الجزاء الوفاق فيصبح محل استهزاء لا يضحك منه من شهد الحادثة فحسب، بل يضحك منه كل من رويت له القصة أو وقعت بين يديه فقرأها. وهذه ظاهرة مطردة اطراداً يحلها محل القاعدة الثابتة.

ففي حكاية عليان وموسى بن المهدي يفقد الأخير صوابه بفعل الغضب الذي اعتراه فيأتي ما يشبه العريضة فيحل محل المجنون، بينما يتعاقل المختبل فيجيب إجابة منطقية على قدر السؤال المطروح ويتخذ هيئة العاقل الرصين المتشبع بحكمة⁽¹⁶³⁾، فقد أجاب عليان موسى بن المهدي بسؤال وهو «إيش معنى موسى؟»⁽¹⁶⁴⁾، وإن بهلولاً عندما

(159) ابن الجوزي، الأذكياء، 206.

(160) ابن الجوزي، الأذكياء، 205.

(161) ابن الجوزي، الأذكياء، 204.

(162) ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماجنين، 61.

(163) ابن الجوزي، الأذكياء، 205.

(164) ابن الجوزي، الأذكياء، 205.

أراد القوم أن يسخروا منه لم ينجزوا شيئاً مما رسموه لأن يهلولاً عندما طلب منه - على سبيل التعجيز - أن يصعد الشجرة ويأخذ عشرة دراهم بادر بتسليم المبلغ المالي المقترح ثم طلب إليهم سلماً يساعده على أن يرقى الشجرة⁽¹⁶⁵⁾. حينذاك قال له القوم: «لم يكن هذا في الشرط، فقال: كان في شرطي دون شرطكم»⁽¹⁶⁶⁾، أما أولئك الذين أكثروا العبث بمجنون بني أسد فما سلموا من الملاحظات الساخرة ولا نجوا من الردود اللاذعة حتى أنهم ظهروا بمظهر المجانين الذين لا ينقصهم إلا أن يقيدوا ويغلولوا⁽¹⁶⁷⁾. وأما ذلك المجنون الذي مر بأبي محمد بن عجيف فعيره بقوله: «يا مجنون»⁽¹⁶⁸⁾، فقد بين في أول الأمر أن معيَّره مساو له في الجنون، ولا فرق إلا أن جنون المتكلم مكشوف وجنون مخاطبه مستور»⁽¹⁶⁹⁾. بل تبين عندما تقدم المجنون في تفسيره أن أبا محمد بن عجيف أجن وأحمق، فقد قال له المجنون محلاً معللاً: «أنا أخرق الثياب وأرجم، وأنت تعمر داراً لا بقاء لها وتطيل أملك وما حياتك بيدك وتعصي وليك وتطيع عدوك»⁽¹⁷⁰⁾.

وهكذا يبرز من كان يظن به السلامة في مظهر المختبل الذي يني للخراب ويشيد للعبث ويأمل حيث يحق اليأس بينما يظهر المعتوه في مظهر العاقل المدرك لحقائق الأشياء ومراتب الأمور ويقف موقف الحكيم الثاقب النظر لا تخدعه الأوهام مهما تكن مغرية فتانة.

وهنا لا يمكن أن ينظر المرء إلى هذه الحكايات نظرة الواق من صحتها ويقف منها موقف المطمئن إلى مطابقتها للواقع مطابقة إلىفة، بل إن المتأمل تبدو له هذه النوادر وكأنها وضعت وضعاً وصنعت صنعاً وذلك من جهة أنها خالية من العفوية مفتقرة إلى الأجوبة الفطرية التي لم تجهز ولم تنحت على قدر الغرض المقصود تأديته ولم تصقل لتواتي تمام المواتاة المضمون المراد إبلاغه.

ومما يلفت النظر حقاً أن مقدمات الحكايات السالفة الذكر تبدو وكأنها وضعت لإتاحة الفرصة لما يتبعها من أوضاع أو أحداث أو أقوال محملة ملاحظات وأحكاماً. ويبدو أن الغرض المقصود عامة هو تأدية ما لم يكن ممكناً تأديته كأن تخاطب السلطة

(165) ابن الجوزي، الأذكياء، 204.

(166) ابن الجوزي، الأذكياء، 204.

(167) ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماجنين، 61.

(168) ابن الجوزي، الأذكياء، 206.

(169) ابن الجوزي، الأذكياء، 206.

(170) ابن الجوزي، الأذكياء، 206.

الدينية أو السياسية، ويبدو أيضاً أن ذلك يمثل ضرباً من الضروب في محاذاة صعوبات الرقابة المختلفة الأشكال، وطريقاً ملتوية لتجاوز العقبات التي يجسمها الخليفة أنا ويجسدها مذهب من المذاهب آتية أخرى. وقد يكون وضع هذا النوع من الحكايات طريقة فنية عامرة بالدعاية القصد منها جعل الغرض المبلغ مقبولاً مساعاً يقارب الواقع ويحاكيه ويظهر بمظهره ويوهم به.

وهكذا يشعر المرء أن معاملة المجنون بدأت تخرج من حيز الواقع وتدخل حيز الخيال لأن مثل الحكايات السابقة هي في أصل وضعها وحقيقة بنائها إنما جعلت لتخلق فرصة يتيسر بها إلقاء الخطاب المراد وتهيء مناسبة يمر فيها المضمون المنشود.

وقد يقحم المجنون في مثل هذه القصص إقحاماً لا باعتبار أنه عاش الأحداث فعلاً، لكن باعتبار أنه عنصر تقوية يضيف على المضمون المؤدى بذكراً من المصدقية ونصبها من الحقيقة تزداد قوة ورسوخاً وأصالة كلما جاءت على ألسنة المجانين فأنزلت تبعاً لذلك منزلة الوحي إذ يوحى. ولا غرابة في ذلك لأن المختبل يكتسي قيمة كبيرة، فهو الشخص الذي ينظر إليه على أنه إنسان غير سوي، وهو إلى ذلك أديب من الأدباء في أغلب الأحيان، وهو فضلاً عن هذا وذاك ذو كثافة شخصية محققة، فكأنما له طاقة ذهنية خارقة لا يمكن أن تتأتى إلا من كائنات غير إنسية قد سكنت إليه واستأنست به هي الشيطان إذ يسكن أو العفريت إذ يركب.

وفي ما يشبه هذا المعنى أورد الجاحظ قصة أبي علقمة النحوي عندما هاجت به مرته فأقبل عليه القوم يؤذون في أذنه، وهم لا يشكون في أنهم بذلك يخلصونه من الروح الشريرة التي ركبته⁽¹⁷¹⁾. يضاف إلى ذلك أنه عندما أفلت منهم وقال لهم: «ما لكم تتكأكؤون علي كما تتكأكؤون على ذي جنة افرنقوا عني»⁽¹⁷²⁾ تبادر إلى ذهن أحد الحاضرين أن قرن غريب الألفاظ التي استعملها وصعب ما أخرج من حروف وحوشي ما نطق به من عبارات بكلام الشياطين الغريب، فقد قال: «دعوه فإن شيطانه يتكلم بالهندية»⁽¹⁷³⁾.

ويشاء عدد من الأخبار أن يجعل للمجنون قدرة فائقة على استكشاف المخبوء من الأفعال وطاقة خارقة تخول له إدراك المستور من الأحداث وكأنما بصحبته رأي يطلعه على الأحداث البعيدة ويكشف له المغطى ويبدو أن ذلك انعكاس لاعتقاد رائج منتشر،

(171) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 379.

(172) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 379-380.

(173) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 380.

فقد أخبر الجاحظ أنهم « كانوا يقولون: إذا أُلّف الجنّي إنساناً وتعطف عليه وخبره ببعض الأخبار وجد حسه ورأى خياله فإذا كان عندهم كذلك قالوا: مع فلان رأي من الجن » (174).
 وما يذكر بهذا الاعتقاد ما حدث به أحد كتاب الكوفة عندما قال: « اجتاز بي جعفران مرة فقال: أنا جائع، فأني شيء عندك تطعمني؟ فقلت: سلق وخردل. فقال لي: اشتر لي معه بطيخاً، فقلت: أفعل، فادخل، وبعثت بالجارية [تجنيه بالبطيخ] وقدمت إليه الخبز والسلق والخردل، فأكل منه حتى ضجر، وأبطأت الجارية، فأقبل علي وقد غضب فقال [من مجزوء الخفيف]:

سلقتنا وخردلت ثم ولت فأدبرت
 وأراها بواحد وافر الاير قد خلت

قال: فخرجت - يشهد الله - أطلبها فوجدتها خالية في الدهليز بسائس لي على ما وصف » (175).

ومهما تختلف الدواعي وتتنوع المعتقدات فالواضح أن المجنون يلاقى بنوع من الخشية وينظر إليه بشيء من المهابة والرهبّة وكأنه نتاج مشترك أو خلق مركب، قوته الذهنية مزيج من الإدراك والإلهام وطاقته الحدسية خليط من المعرفة والوسوسة في معناها الأول من حيث هي حديث خافت مجهول المصدر أقرب ما يكون من الوحي إذ يوحى.

وصفوة القول إن المجانين سواء أعاشوا في الواقع الاجتماعي حقاً أم احتضنتهم مخيلات الإخباريين والأدباء يلقون اعتناء واضحاً واحتفاء بيتاً ويحتلون منازل متميزة تناسب ثراء شخصياتهم وما يحيط بها من هالات تختلف عظمتها من شخصية إلى أخرى. على أنه لا بد من القول إن موقف السلطة السياسية ينماز عن موقف الأفراد سواء كانوا متفرقين أو مجتمعين، ففي حين يبدو الأفراد عامة مشفقين على المختبلين راقين لأحوالهم ملاطفين لهم تظهر السلطة أقل تسامحاً تجاههم وأشد ميلاً إلى إحكام قبضتها عليهم وإن تباينت أشكال ذلك الضرب من المراقبة قسوة وليناً.

فكأن السلطة لا ترضى أن تذر المجنون حراً في ما يفعل مطلقاً لسانه في ما يشاء من مواضع ولا تقبل أن يخرج تمام الخروج من حلقات نفوذها، ولها في ذلك طرق ووسائل، فإما أن تبعد المجنون وتعزله في حبس من الأعباس كابتة بذلك جماحه مسكتة صوته وإما أن تقر به بعد أن تكون قد روضته وسلبته روح مقاومته الأصل فيصبح

(174) الجاحظ، الحيوان، 6: 203.

(175) الاصبهاني، الأغاني، 20: 152.

مضحكاً لطرف من أطراف السلطة مسلماً له أو مادحاً يضيف عليه شرعية تبررها خصاله المذكورة وشماله المعلنة أو مصدراً للإيناس يكون ذلك بالمنادمة وحضور مجالس الغناء والطرب مستعيناً بموهبته موظفاً ظرفه.

على أنه أياً كانت جفوة السلطة وغلظتها، فإن هذه الغلظة وتلك الجفوة لا تذكران في شيء بما كان يعامل به المعانيه في بضع الحضارات سواء فيما يتصل بالتصور أو فيما يتعلق بالممارسة.

فالحضارة الغربية مثلاً قد نظرت إلى الجنون على أنه وريث أحد الشرور المجسمة في داء الجذام⁽¹⁷⁶⁾، لذلك كان يقع أفراد المجانين وعزلهم على المستوى الاجتماعي تماماً كما كان يفعل بالذين أصيبوا بالداء السالف الذكر⁽¹⁷⁷⁾ فحشروا بالأماكن التي كان يحشر بها المجذومون⁽¹⁷⁸⁾.

وعلاوة على ذلك، قرنت العتاهية أيضاً بداء الزهري حتى اندرجت في فضائه الإيعادي وذلك على المستوى الأخلاقي⁽¹⁷⁹⁾. كذلك كانت البلديات تطرد المجانين وتكرههم على مغادرة المدن بطرق متعددة⁽¹⁸⁰⁾، وكان سكان المدن يعهدون بالمختبلين إلى ملاحين كثيراً ما يتخلصون منهم بدورهم أثناء الطريق. وكان التجار والبحارة يعتمدون «إضاعتهم» ليظهروا منهم عدداً من الأماكن⁽¹⁸¹⁾. ومما ينم عن اعتبارهم كائنات غير طاهرة أنه لم يكن يسمح لهم بدخول الكنائس⁽¹⁸²⁾.

ومن غريب ما يحدث أحياناً أن كان المجانين يساطون على رؤوس الأشهاد⁽¹⁸³⁾. والحاصل أن مثل هذه المعطيات سواء منها المتعلقة بالتمثل أو المعاملة تدعو إلى اعتبار وضع المجانين في الحضارة العربية الإسلامية مختلفاً اختلافاً جذرياً عميقاً عن وضعهم في الحضارة الغربية رغم أن بين الحقيقتين المدرستين فاصلاً زمنياً مقدراً بقرون عديدة⁽¹⁸⁴⁾.

(176) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 18

(177) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 16

(178) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 15

(179) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 18

(180) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 19

(181) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 21

(182) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 21

(183) Michel Foucault, Histoire de la folie à L'âge classique 21

(184) تصل هذه المدة إلى ما يقرب من عشرة قرون.

الفصل الثالث

توظيف الحمق

للمرء أن يتساءل - وقد توفرت المادة بقدر من الغزارة وتبلورت بشيء من الوضوح - عن الأسباب التي جعلت القدماء يتبعون موضوع الحمق بنوع من التلهف ويقبلون عليه بضرب من التهافت.

ولئن تمثل جزء من الجواب في إحساس العربي بظاهرة الحمق إحساساً في منتهى الحدة ووعيه لها وعياً في غاية الدقة، فإن ذلك يبقى تفسيراً محدوداً غير مغنٍ، خاصة وقد تجاوزت الظاهرة حدود اللمحة الخاطفة والانطباع العابر فغزت جل الحقول حيث قربها القرار واحتلت من المجالس والمؤلفات حيزاً لا يستهان به وشغلت المتجالسين والمؤلفين على نحو يستدعي تفسيراً أشمل.

والواقع أنه ما كان لهذه الظاهرة أن تنمو ذلك النمو المشهود وتتطور ذلك التطور العجيب الذي نقلها من شتات عرضي الظهور إلى غرض ثابت لا يمكن أن تنكر قيمته الكمية ويجحد خطره النوعي لو لم تتوفر تربة ثقافية مواتية لعل من مقوماتها استعداد العرب المتحضر لاختفاء آثار المعاييب وتسقط الأخبار المتصلة بها⁽¹⁾.

وقد فطن لذلك دعاة الشعبية فطلبوا تضخيم الأمر وراموا استغلاله بما يتلاءم واتجاهاتهم وأغراضهم. ومن جملة ما جاء في هذا السياق كلام الجيهاني - وهو من هو في مناوآته للعرب وحمله عليهم - حين قال إنهم يتعاونون ويتهاجون ويتفاحشون⁽²⁾.

وما كان للمرء أن يتوقف عند قول الجيهاني - وهو من لا يخفى غرضه - لو لم

(1) من مظاهر ذلك الألقاب التي كانوا يتنازرون بها. قال الثعالبي: «كانت قريش تتنازرن بالألقاب مع نهي الله عز وجل عن ذلك» (لطائف المعارف، 35). وقد انصفت هذه الألقاب المتناولة بالكثرة والانتشار في عدد من الأماكن. قال الثعالبي في ذلك: «ويقال: إنه لا يعرف لأهل بلدة من الألقاب ما لعامة أهل بغداد وأهل نيسابور فإنهم أكثر الناس تلقياً قديماً وحديثاً» (لطائف المعارف، 53).

(2) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 1: 97.

تؤيده بعض التأييد ملاحظات تفجرت من الذات العربية، فقد استشف عمر بن الخطاب ذلك الاستعداد واستشعر مخاطره حين قال: «لو كان المرء أقوم من قذح لوجد له غامز»⁽³⁾. ولا شك في أن كلام ثاني الخلفاء الراشدين حين أرسل حكمه ذلك إنما قصد به قومه وهو من خبرهم في أوقات الحرب والسلم وجزئهم في حالات الانقياد والقيادة.

وأكثر وضوحاً من ذلك الكلام في تحديد المعنى بالوصف ما صرح به عثمان بن عفان لما نقم الناس عليه، فقد خرج يتوكأ على مروان وهو يقول: «لكل أمة آفة، ولكل نعمة عاهة، وإن آفة هذه الأمة عيايون طعانون»⁽⁴⁾، فلم يتوقف - عند وصف الناس - بذكر العيوب، بل نعتهم بالمبالغة في تصويرها وإثارتها.

والواقع أن ربح العصور المتقدمة كانت مشحونة بعوامل التنافس حبلى بدواعي الصراع الذي تختلف طبائعه وأشكاله وتتعدد مداراته وتضيق مجالاته أو تتسع حسب الظروف. وقد استجاب الناس لهذه الدواعي وتلك العوامل بأن نبت لهم حاجات جديدة اقتضت بدورها ألواناً من التعبير مبتدعة، فقد فطنوا إلى أن المفخرة مجردة من عوامل مساعدة قد لا تثبت أمام الصولات المعاكسة، فابتكروا المثالب⁽⁵⁾ ملاذاً للنفس البشرية حين تستفز فتغضب وتحرق وتثور، ومنجنيقاً فتاكاً يهدم ما يشيده الخصوم من أمجاد حقيقية أو باطلة.

ويمكن القول إن واجهتي المناقب والمثالب في تلازمهما وتلاحمهما وتكاملهما شبيهتان بصفتي الورقة الواحدة. وما أكثر ما عكست المؤلفات ذلك عندما رددت أصوات رواة الأشعار ورجعت أصداء علماء الأنساب وسجلت أقوال حكام المناقرات، فكان منهم من شغل نفسه برواية المناقب والمفاخر ومنهم من أخذها بنقل المعاييب والمثالب حتى أصبح النسابون والحكام يصنفون حسب المتجه الغالب على طبيعة ما ينقلون. فكان يقال في هذا هو ثلاثة نسابة⁽⁶⁾ ويقال في ذلك إنه أكثرهم ذكراً لمثالب الناس⁽⁷⁾.

وبلغ من تكدس مادة المثالب وتراكمها أن اتخذت أشكال رسائل وكتب

(3) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 1: 103.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 377.

(5) اعتبرت المثالب فناً من فنون المعرفة شأنها شأن الأخبار والأنساب والأيام والمناقرات والمآثر (ابن النديم، الفهرست، 95، 96، 99، 105، 111).

(6) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 345.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 428.

خصصت لهذا الغرض المميز⁽⁸⁾، وما كان لها أن تدرك ما أدركته لو لم يحتضنها رحم تلك الأرضية الثقافية المشار إليها ولو لم يغذيها مناخ المشاحنات الموائم حتى نمت وتعاطمت شجرة متكاثرة الأفنان، لكل غصن منها مظهر منفرد وثمر مخصوص. ومن تلك الأفنان فن يلفت نظر الناظر لا بكمه فحسب، بل بالمتجه الذي رسم له، إنه فن الحمق. حين تلوح أبعاده الثلاثة وقد دلت على كل واحد منها عبارة مخصصة أضفت عليها صيغتها الصرفية أو سياق استعمالها معنى نوعياً مميزاً.

وأولى هذه الأبعاد ما يمكن أن تؤديه لفظة الحمق⁽⁹⁾ وهو وجود الشخص أحمق أو عبارة الاستحماق⁽¹⁰⁾ وهو عده أحمق. وإلى هذا الحد يجوز أن يعتبر الحكم على شخص ما بالحمق - وإن كان انطباعياً ذاتياً - قريباً من العفوية النسبية ذلك أن العفوية في معناها المطلق لا مطمع في تحصيلها، فالحكم - إذ يطلق سواء لفائدة الشخص أو ضده - إنما هو عموماً بعيد أتما بعد من البراءة وذلك لأستناده الحتمي إلى خلفية فكرية متداخلة العناصر معقدة المقومات. لكن المهم في هذه الحالة أنه لا توجد نية مسبقة أو هدف مرسوم لإضفاء صفة الحمق على هذا الشخص أو ذاك. على أن هذه العفوية النسبية لا تتمع ما ينتج عنها من ملاحظات وأحكام من أن تنبش مدافنها وتستثار من مكانها ليقع استغلالها فيما بعد حين تدعو الحاجة أو تسنح الفرصة.

ويسري الإحماق والاستحماق على سواد الحمقى وهم كثر لا أمل في إحصائهم ولا رجاء في معرفة ما إذا كان المنسوب إليهم - في البدء - مطابقاً للواقع أو قريباً منه أو مبالغاً له. وفي هذا السياق كان طبيعياً أن يعد باقل أحمق وهو العاجز عن المنطق يعتاض الكلام بجملته من الإشارات التعبيرية المضحكة التي ألحقت به الخسارة الموجعة⁽¹¹⁾. وكان من الطبيعي أن تعد دغة رعاء وهي التي لا تميز بين أبسط الأشياء فضلاً عن أنها تضيع نسلها وتلفه⁽¹²⁾، ومثلها هينقة القيسي⁽¹³⁾ وعجل بن لجيم⁽¹⁴⁾

(8) من الذين وضعوا مؤلفات في المثالب الجهمي، (ابن النديم، الفهرست 112) ومنهم أبو عبيدة (حاجي خليفة، كشف الظنون، 1586:2) ومنهم أيضاً علان الشعبي وابن الكلبي والهيثم بن عدي (ابن النديم، الفهرست، 99، 96، 105).

(9) لسان العرب، مادة حمق.

(10) لسان العرب، مادة حمق.

(11) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 155.

(12) الميداني، مجمع الأمثال، 1: 305.

(13) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 242.

(14) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 223.

وسائر من ضرب به المثل في الانصاف بهذه الصفة⁽¹⁵⁾.

أما البعد الثاني فهو الذي تؤديه عبارة التحميق⁽¹⁶⁾ وهو نسبة الرجل أو المرأة إلى الحمق. ويظهر أن هذه العملية لا تخلو من إضمار تنطلق منه وغاية تؤول إليها يجعلانها بعيدة كل البعد من البراءة النسبية التي وسمت العملية الأولى في مبدئها على الأقل. ومما يدعم هذا الاعتقاد أن عبارة التحميق تلوح في عدد من المواطن متمحضة للدلالة على أن العملية عملية إرادية محددة الاتجاه تحديداً مسبقاً⁽¹⁷⁾. والذي يدعم هذا المتأول دعماً أقوى هو أن المستهدفين بهذا العمل ليسوا - في جملتهم - أشخاصاً عاديين، فلا يخلو حالهم من أن يكونوا سادة أو أقرباء سادة أو أناساً مؤثرين على نحو من الأنحاء.

ويبدأ الحمق - انطلاقاً من هذا المستوى - في اتخاذ مداه الأرحب ووزنه الأوفى باعتبار قيمته الوظيفية البالغة التأثير الساعية إلى إنجاز أدق المهمات وأجلها.

ولكن يمكن للمتسائل أن يتساءل - قبل الخوض في مهمات الحمق حين يوظف - عن الأسباب والظروف والآليات التي جعلت التحميق يسري إلى أصناف من الناس حتى يركبهم الحمق ركوباً ويغدو كأنه من مكوناتهم الأصلية واستعداداتهم الأولية.

فمن الأسباب ما يمكن اعتباره عرضياً لأنه ناتج عن إحدى الهفوات البادرة في مرحلة من المراحل، فالمستلمي إذا وهم في ما يسمعه أو أخطأ في ما يملحه، والقارئ إذا صحف ما يقرأه، والناقل إذا غفل فيما ينقله والوراق إذا سها في ما يكتبه سرب الخطأ إلى بعض المادة خاصة إذا كانت الأسماء متشابهة أو متقاربة. ومن هذه الهفوات ما يكون مفعوله جزئياً وذلك كأن تنسب حكاية من الحكايات المعروف بطلها إلى غير صاحبها على سبيل الخطأ الرجوع إلى أحد الاحتمالات السالفة الذكر. ومثال هذا ما جرى لقصة جاءت في عدد من المصادر المتقدمة في الزمن منسوبة إلى أبي عتاب الجرار، وهو يعزى عمرو بن هذاب بعد أن فقد بصره⁽¹⁸⁾، وتشاء بعض المصادر المتأخرة في التاريخ - لعله من العلل - أن تنسب النادرة ذاتها إلى عتاب بن رقاء⁽¹⁹⁾ وهو الخطيب

(15) الميداني، مجمع الأمثال، 1: 302 - 305.

(16) لسان العرب، مادة حمق.

(17) كان المنافس يعمد إلى اتهام منافسه بهذه الصفة. قال الجاحظ: «وشرعاً مضر يحقن الأزد» (البيان والبيان، 2: 233).

(18) الجاحظ، الحيوان، 3: 35.

(19) القزويني، عجائب المخلوقات 382.

الذي نسب إليه استشهاده بيت من الشعر على أنه من كتاب الله⁽²⁰⁾.

وإذا كان أمر الحالة المتقدمة جزئياً باعتبار أن عتاب بن ورقاء ليس خارجاً تماماً عن حلقة الحمقى⁽²¹⁾، فإنه ربما سرى إلى بعضهم الآخر ما لم يكن في الحسبان. وعلى سبيل المثال، خلت كتب الأدب المتقدمة نسبياً في الزمن⁽²²⁾ من ذكر أبان بن عثمان بن عفان ضمن الحمقى رغم أن واحداً من المؤلفات قد فصل القول في الحمقى من العرب عموماً وقريش وثقيف خصوصاً وأقام في هذا المعنى ثبناً مدققاً مبوباً حسب الانتماء أو الجنس⁽²³⁾، غير أن المرء يفاجأ في مؤلف لاحق وفي مناسبة يتيممة بأن أبان بن عثمان بن عفان أحرق وأن حمقه قاده إلى أن يأتي معاوية بن أبي سفيان خاطباً بنتاً له وهمية لأن بنتيه كلتيهما متزوجتان من قرييين له يعرفهما حق المعرفة⁽²⁴⁾.

والواقع أنه يمكن أن يرد هذا التحميق الساري عن طريق الخطأ إلى سبب فني ناتج عن إسقاط عدد من الأحرف من اسم العلم، فقد ورد في أحد المؤلفات المتقدمة أن أم أبان حمقاء وقد بلغ بها حمقها أنها كانت تجعل الخنفساء في فمها وتقول: «حاجيتك ما في في؟»⁽²⁵⁾، وربما أسقط الناقل أثناء نقله عبارة أم فصار أبان محمقاً. ولم يعد من العسير بمجرد أن حمق - أن توضع له الحكايات المؤيدة لهذا الاتجاه الجديد.

والحق أنه يجوز ألا يكون ذلك السبب الوحيد الذي جعل أبان محمقاً، فمعادة الناس لعثمان ومن إليه منتشرة معروفة، ومعروف أيضاً أن صفة الحمق قد غلّت أبان وطوقته - عائلياً - تطويقاً، فأبوه نعث⁽²⁶⁾ وأمه حمقاء⁽²⁷⁾ وأخته عائشة رعاء تسمح لنفسها بأن تنهم غيرها بالموق والحال أن هذه الصفة منطبقة عليها أتم الانطباق من خلال كلامها الذي احتجت به رافضة الزواج من أخي سعيد بن العاص⁽²⁸⁾. وقد تكون كل هذه

(20) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235 - 236.

(21) قيل فيه: «وخطب يوماً عتاب بن ورقاء فقال: هذا كما قال الله تبارك وتعالى: إنما يفاضل الناس بأعمالهم. وكل ما هوأت قريب. قالوا له: إن هذا ليس من كتاب الله. قال: ما ظننت إلا أنه من كتاب

الله (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 244).

(22) من هذه المؤلفات «المنق في أخبار قريش» لابن حبيب.

(23) ابن حبيب، المحبر، 379 - 382.

(24) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 158.

(25) ابن قتيبة، المعارف، 201.

(26) لسان العرب، مادة نعث.

(27) ابن قتيبة، المعارف، 201.

(28) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 7.

الأسباب المتنوعة اجتمعت على أبان فتداخلت وتظافرت وتآلفت لتدحره دحراً وتقمحه عسفاً في متندى الحمقى الأدبي.

ومن الأسباب سبب يمكن عده اجتماعياً لأن النتيجة تحصل عن طريق المجالسة والمحادثة والمعاشرة، فمن الذين حمقوا جحاً، وتبدو هذه الصفة المنسوبة إليه على قدر من الغرابة لأن الرجل قد «روي عنه ما يدل على فطنة وذكاء»⁽²⁹⁾. فلم هذا الانتباه المعاكس لطبيعة الشخص وما عرف عنه؟

تقول بعض الروايات إن ما نسب إليه منحول وإن طبيعة علاقته بالمحيطين به هي التي قادت له ما قادت، فقد «كان له جيران مخشون يمازحهم ويمازحونه فوضعوا عليه»⁽³⁰⁾.

وهكذا كان المبدأ هزلاً والمآل جدلاً إذ نسبت إلى جحا الكثير من الأخبار والنوادر والفكاهات إلى درجة أنه غدا رجلاً أسطورياً يضرب به المثل في البلاهة⁽³¹⁾. غير أن رواية أخرى تعزو حقيقة تغفيل جحا إلى العداوة، فقد شاء المناوئون له تشويهه والكيد له بهذا الأسلوب الخفي. لذا قيل في جحا «أن بعض من كان يعاديه وضع له حكايات»⁽³²⁾.

ومن الأسباب ما كان دينياً متصلاً بالعقيدة وما إليها، ولعل أبرز نموذج يسجل ذلك عينة بن حفص بن حذيفة الفزاري، وقد ذكر أن رسول الله قال مرة «الأحمق المطاع»⁽³³⁾ ومرة أخرى «السفيه المطاع»⁽³⁴⁾.

ولا شك في أن لا يجوز للمرء أن يحشر مثل عينة في زمرة الحمقى العاديين الذين لا يجيدون القول ولا يحسنون الفعل حتى يوصم بمثل ما وصم به. فمن المعروف أن مؤدود⁽³⁵⁾ عينة وشرفه⁽³⁶⁾ كانا مضرب المثل.

(29) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 44.

(30) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 44.

(31) ذكر ابن الجوزي جحا في الفصل الثامن وعنوانه: «في ذكر أخبار من ضرب المثل بحمقه وتغفيله» (أخبار الحمقى والمغفلين 41 - 60) وقال في ذلك: «ومنهم جحا ويكنى أبا الغصن» (أخبار الحمقى والمغفلين 44).

(32) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 44.

(33) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 253.

(34) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 158.

(35) ذكر في الجرارين من مضر، ولم يكن الرجل يسمى جزائراً حتى يرأس ألفا (ابن حبيب، المحبر: 249).

(36) ذكر عينة أيضاً في المؤلفات قلوبهم وكونوا من أشرف الناس» (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 270). وفضله الجاحظ على النابغة الذبياني في السؤدد والشرف معاً (الحيوان، 1: 362).

ومما يدعو إلى اعتبار حمق الرجل حمقاً غير عادي ولا طبيعي أنهم كانوا يقولون: «الأفعال المحمودة والأخلاق الجميلة توجب السؤدد والرئاسة، والأفعال المذمومة والأخلاق الدنية تمتع السؤدد»⁽³⁷⁾، فما الذي جمع الحمق والسؤدد في شخص واحد، والحال أنهما لا يجتمعان أصلاً ولا يتعايشان؟

قد يقدر المرء أن تحميق عينية انطلق ابتداء من جاهليته، فقد كان له مذهب خاص في من تحت يديه من قومه وحلفائهم وجيرانهم⁽³⁸⁾ وقد كان متهمكاً موصوفاً بالكبر والغضب، وهذه الصفات ربما كانت كفيلة بأن تلقى به في بؤرة الحمقى، لكن الذي يمنع الاطمئنان إلى مثل هذا الاستنتاج هو احتمال أن تكون الصفات المنسوبة إلى الرجل من باب الصدى المردد لموقف القرآن منه والانعكاس الترجيعي لما قاله الرسول فيه. وفي هذه الحالة يكون سلق الألسن الحداد له من باب الاستجابة لموقف العقيدة منه.

ومما يغري بالذهاب هذا المذهب أن عملية التدوين جاءت متأخرة تأخرًا يجعل من العسير التثبت في مطابقة المعطيات المدونة للأحداث الواقعية والصفات الحقيقية إلى درجة أنه لا يعرف على وجه التحديد أهي مزامنة لحياة الشخص فعلاً أم هي لاحقة به لاحقاً لسبب أو لآخر.

ومهما يكن من أمر فقد ذكر عدد من المفسرين أن عينية بن حصن ومن معه هم المعنيون بما جاء في سورتي الأنعام⁽³⁹⁾ والكهف⁽⁴⁰⁾، فقد قصد في السورة الأولى لأنه طلب من النبي طرد ضعاف المسلمين⁽⁴¹⁾، ووصف في السورة الثانية بأنه ممن أغفل الله قلبه عن ذكر آياته ونعت بأنه من الذين اتبعوا أهواءهم في الشرك فكان أمره إسرافاً⁽⁴²⁾.

وقال المفسرون في أسباب نزول الآيتين أقوالاً متقاربة، منها ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن خباب قال: «جاء الأقرع بن حابس وعينية بن حصن فوجدا

(37) ابن عبد البر، بهجة المجالس، وأنس المجالس: 1، 609.

(38) الجاحظ، الحيوان، 2: 93.

(39) قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَطَرْتَهُمْ فَكُنْ مِنْ الظَّالِمِينَ﴾ سورة الأنعام، الآية 52.

(40) قال تعالى: ﴿وَاضْرِبْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زينةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ سورة الكهف، الآية 28.

(41) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، 336 - 337.

(42) تفسير الجلالين، 391.

رسول الله ﷺ مع صهيب وبلال وخباب وعمار قاعداً في ناس من الضعفاء المؤمنين، فلما رأوهم حول النبي ﷺ حقروهم فأتوا فخلوا به فقالوا: إنا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا، فإن وفود العرب تأتيناك فنستحي أن ترانا العرب مع هذه الأعداء، فإذا نحن جئناك فأقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت، قال نعم⁽⁴³⁾، فنزلت الآية ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁴⁴⁾ ثم ذكر الأفرع وصاحبه⁽⁴⁵⁾ فقال: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مِنَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيِّنَاتٍ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾⁽⁴⁶⁾.

وفي رواية أخرى أخرج عن أبي هريرة قال: «دخل عيينة بن حصن على النبي ﷺ وعنده سلمان فقال عيينة: إذا نحن أتيناك فأخرج هذا وأدخلنا»⁽⁴⁷⁾ فنزلت الآية ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾⁽⁴⁸⁾.

وقيل أيضاً إن عيينة بن حصن أعلن أنه تأذى من ريح سلمان الفارسي⁽⁴⁹⁾، وقيل إنه عندما جاء مع الأفرع بن حابس ومن معه قالوا للرسول: «يا نبي الله إنك لو جلست في صدر المجلس نفيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم، يعنون سلمان وأبا ذر وفقراء المسلمين وكانت عليهم جباب الصوف ولم يكن عليهم غيرها جلسنا إليك وحادثناك وأخذنا عنك»⁽⁵⁰⁾.

والحاصل مما تقدم أن القرآن أذان عيينة إدانة صريحة لأنه احتقر الضعفاء واستحيا من مجالستهم احتقاراً لهم وخشية أن يراه العرب مجالساً لهم فيستخفونه وتنحط قيمته عندهم⁽⁵¹⁾.

(43) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، 941.

(44) سورة الأنعام، الآية 52.

(45) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، 337.

(46) سورة الأنعام، الآية 53.

(47) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، 494.

(48) سورة الكهف، الآية 28.

(49) تفسير الطبري 15: 155.

(50) تفسير الطبري 15: 156.

(51) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، 337.

هذا عن موقفه من المؤمنين الصادقين الذين كانوا يدعون ربهم بالعداء والعشي يريدون بعبادتهم وجهه تعالى لا شيئاً آخر من أعراض الدنيا⁽⁵²⁾. ومما يدل على قربهم من الله أن الرسول قد أمر بعدم طردهم⁽⁵³⁾ وبحبس نفسه⁽⁵⁴⁾ مع هؤلاء المبتليين رغم أن منهم من كان ناثراً للرأس ومنهم من كان جافى الجلد ومنهم ذو الثوب الواحد⁽⁵⁵⁾.

وبالمقابل، أدين عيينة ومن معه إذ أمر الرسول بألا يطاوعهم في ما طلبوا منه لأنهم اعتبروا من الذين أغفل الله قلوبهم عن ذكر القرآن واتبعوا أهواءهم وكان أمرهم إسرافاً وباطلاً⁽⁵⁶⁾.

أما ما كان من عيينة تجاه الرسول، فقد جاء القرآن بنصيب منه وجاء التاريخ بجزاء منه أيضاً. كان عيينة بين أعراب بني تميم الذين جاؤوا إلى الرسول ليلاً⁽⁵⁷⁾ فنادوه من وراء حجارته مناداة الأعراب الغليظة الجافية⁽⁵⁸⁾، وقد وصفوا بعدم العقل لأنهم جهلوا - فيما جهلوا - محل الرسول الرفيع وما يناسب مقامه من التعظيم⁽⁵⁹⁾. فعيينة من بين الذين يجهلون دين الله ويجهلون اللازم لهم من حق الرسول في أن يقدر ويعظم. فأقل ما يطلب هو ألا ينادى نداءات مزعجة مؤذية. وقد نهى الله أن تجعل مخاطبة الرسول مثل مخاطبة الناس بعضهم لبعض. قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ۖ الْآيَةُ ۖ﴾⁽⁶⁰⁾.

ومما حفظه التاريخ أن عيينة هذا كان على رأس جيش من الأحزاب التي حزبت على الرسول⁽⁶¹⁾، فقد كان من حلفاء كفار قريش حين «خرجت غطفان وقائدها عيينة بن حصن في بني فزارة»⁽⁶²⁾ في غزوة الخندق.

(52) تفسير الطبري 15: 155.

(53) سورة الأنعام، الآية 53.

(54) سورة الكهف، الآية 28.

(55) تفسير الطبري، 15: 155.

(56) تفسير الطبري 15: 156.

(57) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 286 - 290.

(58) تفسير الجلالين، 683.

(59) تفسير الجلالين، 683.

(60) سورة النور، الآية 63.

(61) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 178.

(62) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 178.

وفي الحديث عن غزاة ذي قرد ذكر ابن الأثير أن النبي قدم المدينة ولم يقيم إلا أياماً قلائل حتى أغار عبينة بن حصن الفزاري في خيل من غطفان على لقاح النبي⁽⁶³⁾. وقد أقدم على هذا الأمر رغم أن النبي كان قد وادعه أن يرعى بتغلمين وما والاها⁽⁶⁴⁾، وكان قد أعطاه والحارث بن عوف المري «ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عن رسول الله ﷺ»^(64 مكرر).

وكان الرسول يتألفه فيعطيه من الإبل والغنائم⁽⁶⁵⁾، لكنه لم يخلص إيمانه كما لم يخلص تحالفه⁽⁶⁶⁾، ففي حين كان المسلمون ينوون محاربة ثقيف لحملهم على الإسلام، كانت لعينة الحليف نوابه الخاصة ومآبه الصغيرة فقد قال - على ما ذكرت بعض الآثار -: «إني والله ما جئت لأقاتل معكم ثقيفاً، ولكنني أردت أن أصيب من ثقيف جارية لعلها تلد لي رجلاً، فإن ثقيفاً قوم مناكير»⁽⁶⁷⁾.

وفضلاً عن هذا كله، لم يكن ليتصرف التصرف اللائق حتى على المستوى الشخصي، فقد جاء في بعض الموسوعات أنه خرج عن حدود الأدب في مخاطبته للرسول⁽⁶⁸⁾، فقد قاس نفسه به وطاوله في حديث عن الخيل والرجال، جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ عرض يوماً الخيل وعنده عبينة بن حصن الفزاري فقال له: «أنا أعلم بالخيول منك، فقال لعينة: وأنا أعلم بالرجال منك، فقال: خيار الرجال الذين يضعون أسيافهم على عواتقهم ويعرضون رماحهم على مناكب خيلهم من أهل نجد، فقال النبي ﷺ: كذبت، خيار الرجال أهل اليمن، الإيمان يمان وأنا يمان»⁽⁶⁹⁾.

وهكذا أدان القرآن عبينة وجماعته إدانة صريحة، ثم حكم عليه النبي بالكذب ولم يكن غريباً أن يصفه بالسفاهة وينعته بالحق، إلا أنه اعترف له بسؤدده في قومه إذ كان شريفاً مبعجلاً، وأقر له بأنه - على سفاهة وحمقه - مطاع مسموع الكلمة.

والواقع أنه كان كذلك فعلاً لأن طاعته كانت سارية في قومه وظلت على حالها حتى بعد وفاة الرسول، فقد جاء في أخبار الردة أن غطفان «ارتدت تبعاً لعبينة بن

(63) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 188.

(64) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 180 - 181.

(64 مكرر) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 181.

(65) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 270.

(66) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 267.

(67) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 267.

(68) لسان العرب، مادة فرس.

(69) لسان العرب، مادة فرس.

حصن»⁽⁷⁰⁾، ونسب إليه أنه قال يبرر موقفه ويوضح مطلبه: «نبي من الحليفين يعني أسداً وغطفان أحب إلينا من نبي من قريش، وقد مات محمد وطليحة حي فاتبعه واتبعته غطفان»⁽⁷¹⁾.

ومما زاد في تشويه صورته أنه قاتل مع المرتدين في سبعمائة من بني فزارة قتالاً شديداً، ولم يكذب طليحة ولا أمر مقاتليه بالانصراف إلا في آخر لحظة⁽⁷²⁾.

ولا شك في أن موقفه من العقيدة والسياسة ومعاملته للنبي وأصحابه وارتداده الخاسر قد مثلت كلها أسباباً اجتمعت عليه فقرضت صورته في الجاهلية ونقضت ملامحها وأعادت تركيبها تركيباً قبيحاً شقيحاً⁽⁷³⁾. فبعد أن أسلم عيينة وبعد أن بعثه الرسول إلى بني النضير من تميم فأغار عليهم وسبى منهم نساء⁽⁷⁴⁾ ارتد فأفسر⁽⁷⁵⁾ وأهين - على ما ذكر - «فكان صبيان المدينة يقولون له وهو مكتوف: يا عدو الله، أكفرت بعد أيمانك؟ فيقول: والله ما آمنت بالله طرفة عين»⁽⁷⁶⁾.

وهذا قول يمكن أن يشك فيه لتناقضه الداخلي⁽⁷⁷⁾ من ناحية، ولأن من ارتد كان فعله أفضح ممن كفر من ناحية أخرى. ثم ما الذي دفع أبا بكر إلى أن يتجاوز عنه ويحسن دمه⁽⁷⁸⁾؟

ويجوز أن يفترض المفترض أن صورته في الإسلام قد انعكست انعكاساً رجعياً على صورته في الجاهلية فسارتا إلى نوع من التطابق، وكأما شعر العلماء بنوع من الحرج من أن يجتمع السؤدد والحقم فأخذوا يحتهدون في تبرير ذلك فجعلوه من باب الشاذ الذي لا قياس عليه. قال صاحب «بهجة المجالس وأنس المجالس» نسباً ذلك

(70) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 342.

(71) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 342.

(72) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 347.

(73) لم يلزم الفتح أعمال عيينة بن حصن بل سرى إلى صورته وسربت الشناعة إلى اسمه، فهو حسب بعض الآثار ممن أصابه اللقوة فجحظت عينه وزال فكاهة وسمي عيينة بعد أن كان اسمه حذيفة (الجاحظ، الرصان والعرجان والعميان والحولان، 276).

(74) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 273.

(75) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 348.

(76) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 348.

(77) تقدم هذه الرواية عيينة وقد كفر بالله، وتنسب إليه - في الوقت نفسه - كلاماً يقسم فيه بالله تأكيداً لعدم إيمانه.

(78) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 348.

إلى أهل العلم: «ثم رأينا قوماً سادوا بأخلاق لا تحمد وبأفعال لا ترضي، فمن ذلك أن الحق يمنع من السؤدد، وقد ساد عيينة بن حصن وكان محمقاً»⁽⁷⁹⁾.

ويبدو أن نقیصة الحق التي علقته بعینة إنما هي ولیدة الإسلام تسمية وانطباقاً، والظاهر أن الذي ولدها إنما هو مخالفته للعقيدة الإسلامية ومبادئها سواء من حيث العقيدة أو العمل.

والواقع أن عینة لم يستمرى الديانة الجديدة تمام الاستمرار ولا انضم إليها إلا استجابة لبعض مآربه الخاصة أو مصالح قبيلته أو قبليته باعتباره منتسباً إلى إحداهما متحالفاً مع ثانيتهما⁽⁸⁰⁾، فكان يهادن النحلة الجديدة عندما تدعو المصلحة ويحاربها حين تلوح له الغنيمة ويتراعى له التحصيل من خلال موقفه الجديد.

ولا يملك المطالع على دخوله على عثمان بن عفان⁽⁸¹⁾ ومادامته لعمر بن معد يكرب⁽⁸²⁾ وما صدر عنه في هاتين الحادثتين إلا أن يستغرب أن يكون صاحب ذلك الكلام هو ذلك السيد الجاهلي الذي استمر نفوذه حتى في بدء العهد الإسلامي. ذلك أنه لم يكن من اليسير أن يسود محقق من المحققين مثل سيادة عینة بن حصن قوة وامتداداً في الزمن، فقد كان سيداً في الجاهلية وظل كذلك طوال حياة الرسول، بل استمرت سطوته إلى ما بعد ذلك العهد. ولم يكن من الهين أن يستمر سلطان شريف من الشرفاء وهو أحق ولو سلم المرء بأن الرعونة كانت جزئية محدودة أو حملها محمل الكبر والظلم إذ لم يكن يتيسر لظالم من الظالم أن يسلم من منافسة المنافسين أو ينجو من حقد الحاقدين خاصة إذا تسنم مركزاً مرموقاً لا يلبث أن يطعم فيه الظامعون.

وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن عینة كان له نوع من الإشعاع الذي لا يتسنى إلا

(79) ابن عبد البر، بهجة المجالس، وأنس المجالس 1: 609 - 610.

(80) يتنسب عینة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري إلى غطفان وكانت أسد حليفة لها (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 342).

(81) دخل عینة بن حصن على عثمان بن عفان بغیر إذن، ولما دعاه إلى العشاء قال إنه صائم (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 157 - 158).

(82) قدم عینة بن حصن الكوفة واشتاق - بعد أن أقام بها أياماً - إلى رؤية صديقه عمرو بن معد يكرب الزبيدي فقصده. ولما قدم عليه سرّ بمقدمه وأكرمه غاية الإكرام، ثم جلسا يتناشداً ويشربان بعد أن أفتى عمرو بن معد يكرب بشرب الخمر وقال: «قرأت ما بين دفتي المصحف فوالله ما وجدت لها تحريماً إلا أنه قال ﴿فهل أنتم متناهون﴾ فقلنا: لا، فسكت وسكتاه. وكأنا اغبط عینة بتأويل صديقه، ذلك أنه لما انصرف قال أبياتاً استعرض فيها أعمال مضيفة وامتدح خصاله واستحسن معرفته وسداد رأيه وصواب فتواه (الاصبهاني، الأغاني، 15: 218 - 220).

لمن كان مسؤولاً مؤثراً، فقد كان مسموع الكلمة في جيرانه⁽⁸³⁾، ولو كان مجافياً للحكمة لما أحس بواجب الإصلاح بين المتحاربين مثلما فعل عندما «سار وخيار بن مالك بن حماد الفزاري فقدموا المدينة وتحدثا مع الأوس والخزرج في الصلح وضمنا كل ما يدعي بعضهم على بعض»⁽⁸⁴⁾.

ومهما تكن الظروف التي أحاطت بعينة حتى شكلت معالم صورته على هذا النحو العامر بالمتناقضات، فإنه ليس لسيد فزارة أن يبتس أكثر مما ينبغي بهذا المصير الذي لا يرضاه لأنه لم ينفرد بهذا المآل الذي يصعب نقضه فممن لقي مصير عينة بن حصن عقيل بن أبي طالب وهو نموذج مخصوص لمن اجتمعت عليه الأسباب المختلفة حيناً والمتناقضة حيناً آخر وجعلت منه شخصاً محمقاً. فقد جنت عليه علل ذاتية انطلقت من ثقافته وشخصيته وراحت تعانق أسباباً موضوعية لا مسؤولية له فيها في الأساس. فأول ما يدعو إلى اتهامه تكوينه ووظيفته، فقد كان أحد نسائي قريش الأربعة المعروفين⁽⁸⁵⁾، ولا شك في أن تكوينه ذلك ووظيفته تلك قد خولا له أن يعرف ما جل ودق من أنساب الناس وأصولهم وهنوتهم ومواطن ضعفهم. والحق أن هذا غير كاف ليرمي عقيل بالحق إذ نجا من هذه الصفة المشوهة النسايون الثلاثة المذكورون، فما ذكرت الأخبار أنهم اتهموا بصفة عقيل ولو اتهموا جزئياً.

والواقع أن عقيلاً زاد على هؤلاء بأن تخصص في شعبة من النسب دقيقة حساسة⁽⁸⁶⁾، فقد عدل عن المناقب وزهد فيها وأقبل على المثالب⁽⁸⁷⁾ وولع بها حتى جعلها عماداً يؤسس عليه أحكامه عند المناقرات⁽⁸⁸⁾. وزاد على ذلك بأن تفنن في هذه الشعبة مسخراً واسع معرفته موظفاً طول لسانه⁽⁸⁹⁾ مظهراً من مساوئ الناس ما كان

(83) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 1: 672.

(84) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 672.

(85) نسايو قريش المتحدث عنهم هم - زيادة على عقيل - مخزومة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة وحويطب بن عبد العزى بن أبي قيس بن نصر بن مالك بن حسل بن عامر بن لؤي وأبو جهضم بن حذيفة بن غامم العدوي (ابن حبيب، المنمنق في أخبار قريش، 483 - 484).

(86) كان عقيل بن أبي طالب عارفاً بالأنساب «عالماً بالأمهات». (الجاحظ، البيان والبيان، 1: 322) ومن اليسير لمن خبر هذا الميدان أن يؤلم من شاء إذا أراد.

(87) قال الجاحظ: «وكان عقيل أكثرهم ذكراً لمثالب الناس» (البيان والبيان، 2: 324).

(88) ابن حبيب. المنمنق في أخبار قريش، 483 - 484.

(89) ذكر الجاحظ أن عقيلاً كان «بين اللسان شديد الجواب لا يقوم له أحد» (البيان والبيان، 1: 322).

الدين قط شيئاً فاستطاعت الدنيا هدمه. ألم تر إلى علي كيف يظهر بنو مروان من عيبه وذمه؟ والله لكأنما يأخذون بناصيته رفعاً إلى السماء، وما ترى ما يندبون به موتاهم من التآبين والمديح؟ والله لكأنما يكشفون به عن الجيف»⁽⁹⁶⁾. ولما أعيتهم مشاغلهم تلك ووقفوا دون إدراك غايتهم المتمثلة في النيل من قيمته قادم فشلهم إلى انتهاج مسلك غير مألوف يكون فيه الطعن أخفى والرمي أشفى فوقع اختيارهم على عقيل شقيق علي، فقالوا فيه ورموه بداء عجل بن لجيم.

وما كان عقيل هذا هدفاً في ذاته بل كان معبراً جديداً يسلكه كارهو علي وشاكوه للنيل من سمعته وحلحلة أركان مركزه في ألباب الناس ووجدانهم. ومن المفارقات التي قد تكون ساهمت في تعقيد وضع عقيل سيرته ذاتها، فقد «غاضب علياً»⁽⁹⁷⁾ وهجره بعد أن يس من عطاءاته⁽⁹⁸⁾ ثم استقر بالشام⁽⁹⁹⁾ وجالس معاوية عديد المرات، وكان معاوية - على ما يظهر - يريد أن يستثمر وجوده ليقوم الأدلة على أنه أفضل من علي⁽¹⁰⁰⁾، وازداد معاوية فيه رغبة⁽¹⁰¹⁾ فكان يكرمه ويقربه ويقضي عنه دينه⁽¹⁰²⁾ حين فطن لحظوظ غنمه من هذه العملية، وكأنه يستشهد بحضور عقيل على أن علياً لا يطيقه حتى شقيقه وأقرب الناس منه.

ومن الجائز أن لا ينظر أتباع علي بعين الرضا إلى موقف عقيل، بل من الوارد أن يغضب أنصار علي الخالص لعدم التزام عقيل بأدنى حدود الوفاء فضلاً عن أنه لم ينتصر للقرابة الدموية ولم يغضب للحق الذي يمثله شقيقه وللشرعية التي يجسمها⁽¹⁰³⁾.

وكانت ثقافته العامة من أنجع العوامل المروجة للأخبار المؤلفة، فقد كانت

(96) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 173 - 174.

(97) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 326.

(98) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، 1: 81.

(99) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 326.

(100) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، 1: 81.

(101) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، 1: 82.

(102) قال معاوية بن أبي سفيان يخاطب أهل الشام حين قدم عليه عقيل بن أبي طالب «هذا سيد قرش وابن سيدنا. عرف الذي فيه أخوه من الغواية والضلالة فأثاب إلى أهل الدعاء إلى الحق» (ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، 1: 82).

(103) أشار الجاحظ إلى شيء من هذا وهو يعلق على مغاضبة عقيل لعلي وإقامته بالشام فقال: «وكان ذلك أيضاً مما أطلق لسان الباغي والحاسد فيه» (البيان والتبيين، 2: 326).

الحكايات الموضوعية تطرق مسامع العوام في المجالس وغيرها من المناسبات فيقبلونها على علاتها ويسبقونها على شوائبها غير مميزين بين متماسكها وواهيها، ويتداولونها ويروجونها عن غير دراية أو تثبت، ويضيفون إلى تلك الحكايات أشياء توجد بها مخيلاتهم، فتتأخر أعمالهم وما يصنعه المحترفون المتفرغون لخدمات الوضع والدرس.

فمن الأحاديث المؤلفة التي سرت بها الأخبار قولهم: «ثلاثة حمقى كانوا إخوة ثلاثة عقلاء والأم واحدة»⁽¹⁰⁴⁾ وجعلوا أول مثال عقيلاً وعلياً لأن أمهما فاطمة بنت أسد بن هاشم⁽¹⁰⁵⁾.

ومن الأخبار ما كان مفتعلاً افتعلاً واضحاً بل صارخاً، فقد جاء في الامتاع والمؤانسة حوار يبدو فيه مقال علي لغواً مجانياً لا مبرر له سوى اختلاق الفرصة لجواب يتيغه واضح الخبر عادة، فقد نقل عن المذائني قوله: «مر عقيل بن أبي طالب على أخيه علي بن أبي طالب عليه السلام ومعه تيس فقال له علي: إن أحد ثلاثتنا أحمق، فقال عقيل: أما أنا وتيسي فلا»⁽¹⁰⁶⁾.

لكن الطريف المفيد أن عقيلاً لم يعدم من يدافع عنه ويناضل لجلب المعلومات المخرجة التي تراكت فغطت الصورة الحقيقية وأقامت مكانها الصورة المشوهة. فقد توقف الجاحظ عند تحقيق عقيل واجتهد بطريقته الخاصة في إضافه ورده إلى سالف وضعه وإعادة الصورة الأصلية إليه ففصل القول ووضح العلل وساق الأدلة المنطقية وأورد - في استغراب واحتجاج - الشواهد التاريخية التي حملها الشعر السابق للأخبار المؤلفة. ومن أبرز ما استظهر به أن المفتخرين كانوا يفتخرون بخؤولة علي بن أبي طالب وشقيقه عقيل⁽¹⁰⁷⁾، ولم يكن من المعقول أن يتباهى أحد بقرابته من أحمق مدله مسلوب العقل جامع للعيوب.

ومن غير الخفي أن التهمة التي ألصقت بعقيل بن أبي طالب قد أحدثت حركة مخصصة ولدت رد فعل واضح، فقد شاءت المؤلفات أن ينتقم عقيل بالقول من معاوية

(104) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 324.

(105) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 324.

(106) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3: 184.

(107) قال قدامة بن موسى بن قدامة بن مظعون [من الطول]:

وخالي بغاة الخير تعلم أنه
رجدي علي ذو العقى وابن أمه
فنحن ولاه الخير في كل موطن
[الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 324 - 325].

كلما فاوضه القول أو أتاحت له فرصة من الغرض، فكان يشتفي منه⁽¹⁰⁸⁾ ومن ذويه⁽¹⁰⁹⁾ بأجوبة لاذعة وإشارات موجعة.

وهكذا يحل موضوع تحميق عقيل محله في رحم الصراع المحتد سراً وعلانية بين أتباع علي ومن ناوأمهم من بني أمية خاصة.

أما الذين نالهم من تهمة التحميق حظ وافر وقدر مثير فهم بلا مرأى بنو أمية. فقد كان نصيبهم منها عظيماً عظيمة لا تداني حجماً وصياغة.

ولعل ذلك يردّ جزئياً على الأقل إلى أن دولتهم - قبل أن تزلزل أركانها مؤذنة بالزوال - قد آلت الأعداء عليها من كل اتجاه. ثم إن زوالها سبق فترة التدوين والتأليف، وهذا مما يقل حظوظها في تسجيل مآثرها وإذاعتها. وإذا اعتبر المرء رأي الجاحظ القائل بأن اللاحقين ميالون بالطبع إلى محو آثار من سبقهم حريصون الحرص كله على تخليد مآثرهم، أمسك بطرف من أطراف الجواب، فقد بين صاحب الحيوان أن كل دولة تعتمد في استبقاء مآثرها وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب وشكل من الأشكال⁽¹¹⁰⁾. فمن هذه الضروب السعي إلى تخليد المآثر ومن هذه الأشكال الاحتمال لطمس آثار السابقين «لأن من شأن الملوك أن يطمسوا آثار من قبلهم وأن يبتوا ذكر أعدائهم»⁽¹¹¹⁾.

وقد عرض الجاحظ مظاهر هذا الأمر عبر العصور المتعاقبة إلى أن أدرك الحقيقة العباسية المعيشة فقال: «فقد هدموا بذلك السبب [أكثر المدن وأكثر الحصون، كذلك كانوا أيام العجم وأيام الجاهلية، وعلى ذلك هم في أيام الإسلام، كما هدم عثمان صومعة غمدان وكما هدم الآطام التي كانت بالمدينة، وكما هدم زياد كل قصر ومصنع كان لابن عامر، وكما هدم أصحابنا مدن الشامات لبني مروان⁽¹¹²⁾]. وقد لاحظ إضافة إلى ما فعله بنو العباس ببني أمية ملاحظة في منتهى الرشاقة لأنها تنطبق على هذا المقام وبين

(108) اغتتم معاوية بن أبي سفيان إقامة عقيل بن أبي طالب بالشام وزعم أنه أفضل من علي بن أبي طالب فقال له عقيل: «أخي خير لي في ديني وأنت خير لي في دنياي» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 326) ولا يخفى ما في ذلك من القدح في سلوك معاوية الديني.

(109) جاء في بعض الأخبار: «وقال معاوية يوماً: يا أهل الشام، هل سمعتم قول الله تبارك وتعالى في كتابه: ﴿تَبَتُّ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾؟ قالوا: نعم. قال: فإن أباً لهب عمه. فقال عقيل: فهل سمعتم قول الله جل وعز: ﴿وَأَمْرُهُمْ خُصْمَةٌ لِّأَهْلِ النَّارِ﴾؟ قالوا: نعم. قال: فإنها عمته. قال معاوية: حسبتنا ما لقينا من أخيك» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 326 - 327).

(110) الجاحظ، الحيوان، 1: 71.

(111) الجاحظ، الحيوان، 1: 73.

(112) الجاحظ، الحيوان، 1: 73.

للحلم فرصاً على قدر ما يناسبه، فهو - في الأصل - المتعرض الظالم، لكن إذا قصده القاصد حلم أو تحلم بما في ذلك من تكلف وسير على غير سليقة.

وقريب من هذا ما قصده الحسن بن علي حين نفى أن يكون معاوية حليماً ورأى أنه تخير هذه الصفة تخيراً أساسه الاحتيال والدهاء⁽¹²⁴⁾. وقال الآخر فيه: «كان يحب أن يظهر حلمه وقد كان طار اسمه بذلك فكان يحب أن يزداد في ذلك»⁽¹²⁵⁾.

وهكذا يظهر من الصور المتقدمة أن معاوية قصد تكلف الحلم والتظاهر به سعياً لشهرة يومه بها الناس وتخليداً لمآثر خيالية لا فضل له فيها ولا علاقة له بها. وتشاء بعض الأخبار أن تجعل معاوية ذاته يصرح في ظرف من الظروف بهدفه المستور، فقد قدم المدينة ودخل دار عثمان فقالت له عائشة ابنة عثمان: وأبنتها وبكت، فقال معاوية: يا ابنة أخي إن الناس أعطونا طاعة وأعطيناهم أماناً وأظهرنا لهم حلماً تحت غضب»⁽¹²⁶⁾.

وهكذا يصرح معاوية تصريحاً في منتهى الوضوح أن حلمه لا يعدو أن يكون تحلماً بما تحمله العبارة من تصنع وتكلف أو تحالم بما في ذلك من تظاهر وسعي إلى المغالطة والثمويه، وكان منطق الأخبار المتقدمة يهدف إلى القول: إذا كانت هذه حقيقة رأس بني أمية ومؤسس دولتهم فماذا يمكن أن يقال في من هم دونه سؤدداً ورتبة وخلافاً؟

ذلك ما كان من أمر العيوب الأخلاقية عموماً، أما العيب الرئيسي الذي لم يسلم منه إلا القليل النادر فهو بلا مراء الحق، وقد كان يلزم الأمويين ملازمة أليفة توهم المتتبع بأنهم مجرد لفيف من الحمقى أو حشد من النوكى، وحتى من سلم في شخصه من هذه الصفة لم ينج النجاة المرجوة باعتبار القرابة الدموية التي تجمعهم رغم أنفه بالمائتين والسخفاء. وهكذا طوّق الحمقى الأمويين من كل جانب وأحاطوا بهم من كل ناحية، فزوجة عثمان بن عفان رعناء سخيفة⁽¹²⁷⁾، وابنه أبان أحمق هذرة⁽¹²⁸⁾، وابنته عائشة خرقاء تافهة⁽¹²⁹⁾، وعثمان نفسه - وإن كان أحد الصحابة وصهر الرسول وثالث

(124) قال المحدثي: «قال معاوية: إذا لم يكن الهاشمي جواداً لم يشبه قومه، وإذا لم يكن المخزومي تباهاً لم يشبه قومه، وإذا لم يكن الأموي حليماً لم يشبه قومه. فبلغ قوله الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما فقال: ما أحسن ما نظر لنفسه. أراد أن تجرد بنو هاشم بأموالها فقفتقر إلى ما في يديه وتُرهبى بنو مخزوم على الناس فيقبض وتشتأ، وتحلم بنو أمية فتحب» (الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 261).

(125) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 258.

(126) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 300.

(127) ابن قتيبة، المعارف، 201.

(128) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 158.

(129) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 7.

الخلفاء الراشدين - غير ناج إذ شبه بنعل ذلك الأحقق المصري الذي شاعت الأخبار أن يكون تام الشبه به⁽¹³⁰⁾. وأما معاوية فأخوه لأبيه وأمه من الحمقى المذكورين⁽¹³¹⁾، وأما عبد الملك بن مروان فشقيقه من الهالكين حمقاً⁽¹³²⁾، وابنه لا يكاد يتماسك موقفاً وغفلة⁽¹³³⁾.

ومن السير تعديد الأمثلة المسجلة لهذا الاتجاه، لكن الطريف في هذا الموضوع أن صفة الحمق البغيضة قد دبت إلى من حالف الأمويين واللاههم وعمل لهم⁽¹³⁴⁾.

على أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل جعلت المؤلفات بني أمية من الخبراء في التمييز الذي لا يخطيء بين السوي والأحقق اعتماداً على المظهر الخارجي⁽¹³⁵⁾. وانفرادهم بهذه الخبرة وفراستهم الحكمة من الأمور التي تدعو إلى التساؤل: فهل يحمل الأمر على أنه نتيجة صدفة طبيعية أم يحمل على أنه فيه ما فيه من الغمز والدس؟ وربما كان المراد في الحالة الثانية أن بني أمية - بفعل محاورتهم للحمقى ومجاورتهم لهم وممارستهم لإياهم وقرباتهم منهم - قد اكتسبوا امتياز المعرفة الآلية الدقيقة في هذا المجال الكريه.

(130) لسان العرب، مادة نعل.

(131) هو عتبة بن أبي سفيان وأمه هند بنت عتبة بن ربيعة وهي أم معاوية بن أبي سفيان (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 324).

(132) هو معاوية بن مروان وأمه عائشة بنت معاوية بن المغيرة بن أبي العاص، وهي أم عبد الملك بن مروان (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 324).

(133) هو أبو بكر (أو بكار) بن عبد الملك بن مروان وكان يسمى «مبقت الأصغر لحمقه» (ابن حبيب، المنطق في أخبار قریش، 491).

(143) لم يسلم هؤلاء من تسميات تهجنهم وعبوب بدنية تحقرهم، فقد لقب أسد بن عبد الله القسري والي خراسان بالزاعج لشبهه بنوع من الغربان صغير (الثعالبي، لطائف المعارف، 42) ووصف الحجاج بن يوسف في إحدى الرسائل التي وجهها إليه عبد الملك بن مروان بأنه «أخيفش العينين، أصك الرجلين، أسود الجاغرئين» (الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 386). أما من سلم من هجنة التسمية وحفارة الهيئة فلم ينجم من الحمق الذي تحمله أقواله أو تتضمنه أفعاله، ومن هؤلاء خالد بن عبد الله القسري (الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 122) وعتاب بن ورقاء الرياحي التميمي (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 235 - 236) ويوسف بن عمر الثقفي (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 261).

(135) أبدى عدد من خلفاء بني أمية آراءهم في ما يعرف به حمق الرجل ومن هؤلاء معاوية بن أبي سفيان (ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 30) وعبد الملك بن مروان (ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 29 - 30) وهشام بن عبد الملك (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 151) وعمر بن عبد العزيز (ابن عبد البر، بهجة المجالس وأسس المجالس، 1: 545).

وقد ذهب الرواة في التشويه مذهباً جعل عدداً من بني أمية في عديد من الأحيان محل ضحك وسخرية يهزأ بهم المحاور وإن كان بسيط المقام متواضع الثقافة، فهذا رجل ظنه مروان بن الحكم أحقّ إذا به يرد عليه رداً يجعله أحقّ الناس جميعاً لأنه اعتمد على ظنه واستند في حكمه إلى وهمه⁽¹³⁶⁾، وهذا طحان عادي يستوفقه معاوية بن مروان ويحاجه فإذا بالطحان يسخر منه ويقرنه بحماره⁽¹³⁷⁾.

ومثل هذه الأخبار لا يمكن أن يطمئن إليها المرء لأنها في جملتها تكاد تكون ثمرة عمل منظم وتخطيط مدبر، وتزداد هذه الفكرة تمكناً من المرء ورسوخاً في فكره خاصة إذا نظر إلى الطرف المقابل وهو المستفيد الرئيس من رواج الحكايات الموضوعة وذيوها. فالملاحظ لا يلبث أن يلفتني بطون المؤلفات زاخرة بفضائل العباس⁽¹³⁸⁾ وبنيه⁽¹³⁹⁾، وقد لهجت الألسن بجهارة صوت العباس بن عبد المطلب⁽¹⁴⁰⁾ ومدح صاحبه بذلك لدوره الحاسم في انتصار المسلمين في غزوة حنين. قال الجاحظ: «وقد نفع المسلمين بجهارة صوته يوم حنين حين ذهب الناس عن رسول الله ﷺ فنأى العباس: يا أصحاب سورة البقرة، هذا رسول الله، فراجع القوم وأنزل الله عز وجل النصرة وأتى الفتح»⁽¹⁴¹⁾.

وقد عاد الأخباريون تأصيلاً لتفوق بني العباس وإبرازاً لفضائلهم إلى حقب من الزمن بعيدة نسبياً فذكروا أن عبد المطلب بن هاشم وحرب بن أمية تنافرا إلى نفيل عبد العزى ففتر عبد المطلب حاكماً له بالتفوق والفضل⁽¹⁴²⁾، وذكروا أيضاً أنه تنافر من قبلهما هاشم بن عبد مناف وأمّية بن شمس ففضل الأول الثاني⁽¹⁴³⁾.

ومن هنا كان طبيعياً أن يسلم بنو العباس من العيوب عامة ومن الحق خاصة فهم حسب كتب الأدب ناجون من العيوب البدنية جامعون لأسباب الفضل خلقاً

(136) البيهقي، المحاسن والمساوي، 595.

(137) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 261.

(138) ابن حبيب، الممنق في أخبار قریش، 26 - 31.

(139) الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحولان، 219.

(140) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 123.

(141) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 123.

(142) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 304.

(143) ابن حبيب، الممنق في أخبار قریش، 103 - 107.

وخلقاً⁽¹⁴⁴⁾، وليس في سلالته من هو أحمق أو من هو مذكور بإنجاب الحمقى⁽¹⁴⁵⁾.

هذا إذا نظر المرء إلى طبيعة الأخبار، أما إذا حقق النظر في رواياتها من حيث اتجاهاتهم ومشاربهم وأغراضهم، فإنه يزداد إيماناً في الاحتياط لزيادة الشك منه تمكناً، ولا غرابة في ذلك فقد شكك الجاحظ في جملة من الأقوال المنسوبة إلى عدد من الناس وقد أريد بها تبيان سخافة من أريد تحميقه. قال الجاحظ: «وتزعم بنو تميم أن صبرة بن شيمان قال في حرب مسعود والأحنف: إن جاء حنات جئت، وإن جاء حارثة جئت، وإن جاؤا جئنا، وإن لم يجيئوا لم نجى»⁽¹⁴⁶⁾ وعلق على ذلك بعد أن شكك في صحة الخبر مثلما تدل عليه صيغة⁽¹⁴⁷⁾ الرواية قائلًا: «وهذا باطل»⁽¹⁴⁸⁾. واستشهد - مدعماً فكرته - بما سمعه وقال: «وقد سمعنا لصبره كلاماً لا ينبغي أن يكون صاحب ذلك يقول هذا الكلام»⁽¹⁴⁹⁾.

وأورد الجاحظ - في السياق ذاته - كلاماً نسبته الناسيون إلى قبيلة بن المهلب⁽¹⁵⁰⁾، وأنكر أن يكون ذلك الكلام صدر عن قبيلة، وعلق على ذلك مبيناً أن هذه الأقوال لا تعدو أن تكون مولدة، فقدم سبب توليدها وذكر مولدها وقال: «وهذه الأشياء ولدها الهيثم بن عدي عند صنع داود بن يزيد في أمر تلك المرأة ما صنع»⁽¹⁵¹⁾. والهيثم بن عدي معدود من النسابين العيايين⁽¹⁵²⁾، وقد سبق أن اتهمه الجاحظ بالميل

(144) خلافاً لما صوّره بنو أمية لم يوصف واحد من بني العباس بالحمق، بل ذهب بعضهم إلى القول: «ولم يكن من ولد العباس إلى يومنا هذا خليفة إلا وهو فارس صبور على شدة الركض وعلى طول السرى» (الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحوالان، 210). وقيل أيضاً في سلامة بني العباس من العيوب البدنية: «ولم يكن في أصحابنا مذ هلك أبو العباس إلى ملك المتوكل إلا سليم الجوارح نقياً من الأبن صحيح الأعضاء جميل المنظر بهي الرواء» (الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحوالان، 208).

(145) لم يذكر من جندود العباسيين بالحمق أو إنجاب الحمقى أحد. ذلك أن عبد الدار بن قصي بن كلاب هو الوحيد المذكور بأنه «كان من منجبي الحمقى» وكان «مفعوفاً» أي لم يزل من الثروة والشرف ما ناله إخوته (ابن حبيب، المنطق في أخبار قريش، 220).

(146) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 237.

(147) قدم الجاحظ الرواية قائلًا: «وتزعم» دلالة على أنه يشك فيها.

(148) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 237.

(149) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 237.

(150) نسب إلى قبيلة بن المهلب أنه رأى جرأداً بطير فقال: «لا يهولكم ما ترون فإن عانتها موتى» ونسب إليه أيضاً أنه «في أول ما جاء الجرأداً قُتل جرأداً ووضعها على عينيه، على أنها من الباكورة» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 238).

(151) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 238.

(152) كان الهيثم بن عدي عالماً بالشعر والأخبار والمثالب (ابن النديم، الفهرست، 99).

تضخم أو وهمية تبدع، وكان الساعون يسعون جاهدين إلى تسجيل تلك المواقف محاولين أن يضمنوا لها الحياة في أذهان الناس والرواج بينهم. ومن هنا لم تكن العشيرة أو القبيلة لتخلو من أرعن⁽¹⁶⁹⁾ أو خرقاء⁽¹⁷⁰⁾.

وقد تضيق تهمة الحقم فتتحصن في عائلة من العائلات وتقتصر على عدد من الإخوة⁽¹⁷¹⁾، وقد يتسع مجالها فتشمل عشيرة من العشائر فينتشر الحقم في الأقارب عامة⁽¹⁷²⁾، وربما ازداد ذلك المجال اتساعاً وشمولاً فركب مجموعة من القبائل ومثال ذلك ما أشار إليه الجاحظ حين قال: «وشعراء مضر يحمقون رجال الأزدي ويستخفون أحلامهم»⁽¹⁷³⁾. ويضيف أبو عثمان إلى ما تقدم قوله بعد أن أورد الآيات الشعرية⁽¹⁷⁴⁾ المؤيدة لاستنتاجه «وبسبب هذا يدخلون في المعنى القبائل اليمانية»⁽¹⁷⁵⁾. ولا شك في أن الملاحظتين المتقدمتين تظهران مدى التنافس الحاصل بين العدنانيين والقحطانيين عامة⁽¹⁷⁶⁾.

على أن هذا الشكل - وإن لم ينقطع تمام الانقطاع - تضاعف بعض التضائل وأخذ يحل محله شيئاً فشيئاً فشحياً لتحقيق السياسي أو الحزبي لأن التنافس السياسي والاقتتال على

(169) عوت خزاعة بأبي غيثان فقال بعضهم [من الوافر]:

إذا فخرت خزاعة في قدمي وجدنا فخرها شرب الخمر
وتبعنا كعبه الرحمان حمقاً بزق بئس مفتخر الفخور
(الميداني، مجمع الأمثال، 1: 302).

(170) كانت بنو العنبر شعي بني الجعراء تسب بها، وذلك نسبة إلى دغة الحمقاء، لأنه «لما ضرب بها المخاض ظنت أنها تريد الخلاء، فبرزت إلى بعض الغيطان فولدت فاستهل الوليد، فالنصرفت تقدر أنها أحدثت فقالت لضررتها: يا هناه هل يفرج الجعفر فاه؟ فقالت: نعم، ويدعو أباه، فمضت ضررتها وأخذت الولد» (الميداني، مجمع الأمثال، 1: 305).

(171) من أمثلة ذلك أن «كان كلاب وكعب وعامر أبناء أربعة بن عامر بن صمصعة أحمقين جميعاً (القالبي، ذيل الأمالي والنوادر، 29).

(172) مثال ذلك بنو عبد المطلب، وكانوا يدعون «النوكي». (ابن حبيب، المنطق في أخبار قريش، 491).

(173) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 223.

(174) قال أحدهم [من الرجز]:

تصطبك أحميها على دلائها تلاتم الأزدي على عطائها
(الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 223)

(175) الجاحظ، الحيوان، 2: 223.

(176) من مظاهر ذلك فخر بعض أولاد قحطان على ولد نزار بن معد في مجلس المنصور ورد خالد بن صفوان (المسمودي، مروج الذهب، 2: 164).

السلطة لم يبقا في مستوى العشيرة أو القبيلة بل اتخذا شكل الافتتان بين الأحزاب السياسية⁽¹⁷⁷⁾.

وقد نال بني أمية ما نالهم في هذا المجال فأول خلفائهم نعل⁽¹⁷⁸⁾ وآخرهم حمار⁽¹⁷⁹⁾. وكان يحدث ذلك لطمس آثار السابقين حين يستحكم بغض وتممكن العداوة، وكانت الخطة تتمثل خاصة في سلب الأعداء كل فضل ومنعهم من كل مازية تسبغ عليهم الاحترام وتحيطهم بهالة من الإشعاع وتؤهلهم للحكم. ويسهل تنقيذ هذا البرنامج المرسوم وتنسف أسس السلطان العقلية حين ينفي عنهم الخصم سداد الرأي وترفع علامات الحكمة وأمارات الاجتهاد.

والواقع أن مثل هذا العمل لا يخلو من ذكاء وحيلة لأن فيه من المكر والدهاء ما فيه. فيمكن للإنسان أن يتجاوز عن العيوب البدنية لأنها غير محددة لموازين العقول ولا منقصة لمكارم الأخلاق⁽¹⁸⁰⁾، وقد يتجاوز عن نقص في الخصال إذا عوضتها خلالات أخرى إذ كم من سيد ساد بخلة منفردة وهو عار من بقية الخصال⁽¹⁸¹⁾. لكن عيب الحق - بفعل أنه مدار المذمة ومستقر اللائمة - عقبة كأداء لا يتخطاها أحد ولا يصرف النظر عنها أحد. فهذا العيب جامع إلى الزمانة المادية زمانة العقل⁽¹⁸²⁾ إذ يكسد ويخمل فيقطع على المبتلى به سبل الصفاء والتفكير والإبداع والإشعاع.

وعندما تنأى عهد المشاحنات القبلية بدأت السمات المميزة لذلك التنافس

(177) لعل من أمثلة ذلك سخرية الجاحظ من الشيخ الإباضي الذي كره الشيعة لأنه لم يجد الشين وفي أول كلمة قط إلا وهي مسخوفة، وساق ما يقرب من أربعين لفظة تدعيماً لحججه. (الجاحظ، الحيوان، 23: 2 - 24).

(178) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 3: 178.

(179) كان مروان بن محمد يلقب بمروان الحمار (التعاليبي، لطائف المعارف، 43).

(180) جمع الأحنف بن قيس من عيوب البدن ما جمع، لكن ذلك لم ينقص من إعجاب الناس به، فقد «رى الههم بن عدي عن أبي يعقوب الثقفى عن عبد الملك بن عمير قال: قدم علينا الأحنف بن قيس الكوفة مع مصعب بن الزبير فما رأيت خصلة تلم في رجل إلا وقد رأيتها فيه: كان صعل الرأس أحجن الأنف، أغضف الأذن، متركب الأسنان، أشدق، مائل الذقن، ثائيء الوجنة، بائخ العين، خفيف العارضين، أحف الرجلين، ولكنه كان إذا تكلم جلى عن نفسه» (الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 56).

(181) ساد الأحنف بن قيس تقيماً بتركه ما لا يعنيه من أمور الناس ولم يكن أجودهم ولا أشجعهم ولا أجملهم ولا أشرفهم (التوحيدى، الإنشاع والمؤانسة، 3: 173).

(182) روى أن خالد بن صفوان قال: «وما الإنسان لولا اللسان إلا صورة ممثلة أو بهيمة مهملة» (الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 170).

الشديد تبهت شيئاً فشيئاً فخفت الحدة المعهودة وضعت الحاجة إلى وضع الأخبار وتوليدها على النحو المألوف، واتخذت الحكايات اتجاهها مغايراً إذ لم تعد تعنى بتسجيل حق هذه العشيرة أو تلك القبيلة بل اتخذت شكلاً شبه جهوي وصارت تتندر بحق أهل هذا البلد أو ذاك. وهنا ضرب المثل بغباوة أهل حمص⁽¹⁸³⁾ خاصة وتغفل أهل الشام عامة⁽¹⁸⁴⁾. وزخرت بذلك الأخبار حاملة إشارات إلى أن المناوئين لبني أمية لم يغفروا لسكان الشام دورهم الحاسم في نصرة الأمويين⁽¹⁸⁵⁾ خاصة وقد ظل هذا البلد مدة طويلة سندهم الحقيقي وقلعته الفعلية.

وهكذا تطور التحميق فاتخذ أشكالاً مختلفة وتلون بألوان متميزة وهو يحاذي التطور السياسي والاجتماعي والحضاري ويتفاعل معه. فبعد أن بهتت صبغة الخبر القبليّة حل محلها الطابع الحزبي أو ما يشبهه. وقد تغيرت بفعل ذلك التطور طرق التحميق وصبغه وظل الصراع متواصلاً والنضال محتداً، فلم تعد الأخبار تؤلف والحكايات توضع والأقوال تتحل بل أصبح الناس يلتفتون إلى التراث الثقافي عامة والديني خاصة وصاروا يتصفحون الأحداث التاريخية واعتقادات الأمم ومذاهب الشعوب ومقولات الطوائف ونحل الفرق عساهم يجدون مادة صالحة يستقرئونها استقراءهم الخاص ويستنبطون منها عدداً من علامات الحق وأماراته.

وقد اتخذت هذه المشاغل الجديدة صبغة المجادلات العقلية والمناظرات المنطقية، فهي لا تعتمد على التأريخ والأحداث اعتماداً على الاستنتاج والتوليد والقياس والتعليل قوام الحجج المنطقية والبراهين العقلية.

وفي هذا الباب ذكرت بعض المصادر أن معاوية بن أبي سفيان قال لرجل من أهل اليمن: «ما كان أحق قومك»⁽¹⁸⁶⁾ واستشهد على ذلك بآية من القرآن الكريم وهي

(183) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 350 351.

(184) البيهقي، المحاسن والمساوئ، 594.

(185) من المعروف أن دمشق كانت عاصمة الأمويين، ومن المعروف أيضاً أن دولتهم كانت «في أجناس شامية» (البيان والتبيين، 3: 366). وتظهر - فضلاً عن ذلك - منزلة أهل الشام من الأمويين في خطبهم، فقد قيل إن معاوية بن أبي سفيان قال موصياً ابنه يزيد: «ثم انظر إلى أهل الشام فاجعلهم الشعار دون الدثار، فإن رابك من عدوك ريب فارمه بهم» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 131)، وجاء في إحدى خطب الحجاج بن يوسف قوله: «يا أهل الشام، أتمم الجنة والرداء، وأنتم العدة والحذاء» (الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 140).

(186) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، 1: 102.

ونصيب من الخيال أوسع ويستندان إلى خلفية عقائدية ثابتة.

ولما خفت وطأة الصراع وخفت حدة النضال بتعاقب الأزمنة وتقدم العهود وأقول الأسباب الداعية إلى طلب السيادة السياسية والريادة العقائدية وتضاعفت تلك الشحنة العاطفية وضعف ذلك الحماس واندثرت تلك العصبية، فقدت الأخبار والمساجلات وظائفها الأصلية فلم يعد القصد منها إثبات نقص هذا الطرف أو عجزه ولا ظل الغرض طمس كفاءته لإسقاط أهليته وإبراز صواب الطرف المقابل وحكمته، بل تقلصت قيمتها الصراعية ودرس أثرها وعفا رسمها فاستحالت الوظيفة وظيفة أدبية صرفة أو تكاد. وأضحت الأخبار مجردة من أنيائها العاضة وأظفارها الخامشة للذهاب ما كان يقال فيه ذلك الكلام ورحيل من تحز في نفسه تلك المضامين، وصارت تذكر في المجالس أو تساق في المؤلفات لأغراض أدبية تأليفية. وفي هذا المستوى أيضاً تعانق مادة الحمق مرة أخرى مادة الجنون فتألفان وتنصهران، في كل متداخل متكامل يصعب الفصل بين عنصريه الأصليين.

وليس ذلك المستوى الوحيد الذي تلقت فيه هاتان المادتان إذ من الناس من وظف الحمق توظيفاً ذاتياً طريفاً يكاد يلتبس التباساً بما وظف فيه الجنون عامة. وقد افعل الحمق على ما تزوي بعض المصادر أناس في مستوى اجتماعي مرموق منهم الثري (195) ومنهم الشريف (196)، فقد فعل ذلك ابن الجصاص رغم أن الأخبار طارت بشدة غفلته. فبالرغم مما اشتهر به ابن الجصاص من قلة الفطنة، وبالرغم من أنه روي عنه ما لم يرو عن أحق آخر فإنه توجد إشارات واضحة تشكك في نصيب مما ينسب إليه وتؤكد أن قادراً مما كان يفعله هذا الرجل إما كان يريد إرادة. فقد سلم ابنه بنوع من سلامة الطبع التي كانت فيه وبين - إضافة إلى ذلك - أنه كان يقصد ذلك المذهب قصداً. قال ابنه إنه كان «يطلق بحضرة الوزراء قريباً مما يحكى عنه لسلامة طبع كان فيه، ولأنه كان يحب أن يصور نفسه عندهم بصورة الأبله ليأمنه الوزراء لكثرة خلواته بالخلفاء فيسلم عليهم» (197).

وأورد الابن قصة لأبيه مطولة مع أبي الحسن بن الفرات (198) تبين بما لا يدع

(195) من الأبرياء المشهورين بالغفلة أبو عبد الله بن الجصاص. (ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 50).

(196) يمكن ذكر شريف من ولد العباس يعرف بأبي جعفر الشق، وقد كان بمصر وهو «شبهه بابن الجصاص في الغفلة والجد والنعمة» (التنوي، نشوار المحاضرة، 6: 206).

(197) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 53.

(198) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 53 - 56.

مجالاً للشك «أنه كان في غاية الحزم»⁽¹⁹⁹⁾ وقد كان سلم بأنه ما كان إلا من أدهى الناس⁽²⁰⁰⁾.

ولا شك في أن هذه الأخبار المتواترة هي التي حملت ابن الجوزي على أن يقول: «وقد نقل عن ابن الجصاص ما يدل على أنه كان يقصد التطايع لا أنه كان بالمثابة»⁽²⁰¹⁾.

وإذا صح ما تقدم ولم يكن من باب دفع التهمة وإعادة الاعتبار، فإن ابن الجصاص لم يعد محمقاً أو أحمق بل أصبح متحامقاً يروم المحافظة على أمواله وممتلكاته ويطلب السلامة من الحاسدين والحاقدين ويسعى إلى نيل الخطوة لدى الخلفاء خاصة حتى لا تذهب به السعايات وتفتك به الوشايات. وإنما يفعل ذلك حتى يكون الحكام والملوك والرؤساء كما شاؤوا لا يأبهون له ولا يخشونه بل يطمنون إليه في سر أو ائتمار. وربما أظهر من تحامقه ما أظهر كيما يخف عليهم فيستلطفونه ويستظفرونه ويأمنون به ويرغبون في مجالسته ومصاحبته.

وإذا كانت غاية ابن الجصاص ومن سلك مسلكه صيانة الأرزاق وتحصين المكاسب وكان غرضهم تثمير الأموال بربط الصلة بأولي الأمر وأصحاب الجاه فإن من المتحامقين من كان هدفه أبعد وغرضه أعمق فتجاوز ما رسمه ابن الجصاص من مآرب صغيرة نسبياً، وصاغ تجربة ناضجة متكاملة لم تكن وليدة رأي فطير أو نتاج طفرة من الطفرات بل كانت على ما يبدو ثمرة تأمل وتفكير متأنين. ولعل أفضل من يمثل هذا النهج المبتدع أبو العبر⁽²⁰²⁾ وعدد ممن سلك مسلكه من أمثال أبي العجل⁽²⁰³⁾. ويجدر - نظراً لقيمة التجربة - أن يتناول هذا الأمر تناولاً منفرداً بيومه المكانة التي يستحق.

والحاصل أن الحق متباعدة مستوياته مختلفة صيغته، وسمته كل حقبة بمسماها وخنمه كل اتجاه بخاتمه، فكان حياً أو شبه حياً وكان طعناً وتحاملاً وكان تظاهراً ومستاراً. كان ذلك جميعه إذ هو حق واستحقاق وتحقيق وتحامق.

(199) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 53.

(200) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 53.

(201) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 53.

(202) هو - حسب رأي أبي الفرج الاصبهاني - أبو العباس محمد بن أحمد بن عبد الله بن عبد الصمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب (الاصبهاني، الأغاني، 75: 23، 86). واسمه - حسب

ابن المعتز - أحمد بن محمد (ابن المعتز، طبقات الشعراء، 342 - 344).

(203) ابن المعتز، طبقات الشعراء، 340 - 341.

والواقع أن كل هذه المستويات وما تحمله من مضامين متميزة كانت بمثابة الروافد التي قوّت بها القرار في حقل متسع الأرجاء، اجتمعت فيه مادة وافرة فاستثمرت استثماراً أبعد ما يكون من وظائفها الأولية المتنوعة وأقلعت عن أدوار التنافس والصراع والعدوانية والدس والتمويه التي كانت تؤذيها.

واعتبرت هذه المادة المجتمعة في حقل واحد في أصل منشئها حديثاً فرغب فيه الراغبون إذ ألفوا فيه حداثة وجدة⁽²⁰⁴⁾ وطلبوه ترويحاً للنفوس وتخليصاً لها من الصدد⁽²⁰⁵⁾ الذي يركبها لعة من العلل كالملاحة⁽²⁰⁶⁾ والإطالة⁽²⁰⁷⁾ والإيغال في الجدل⁽²⁰⁸⁾ وجفاف المواضيع المجردة التي لا يخف سماعها ولا تهش النفوس لقراءتها⁽²⁰⁹⁾. ونظروا إلى هذه المادة فوجدوها قواماً ثميناً للمحادثة وهي مطلوبة أيضاً لما فيها من تلقيح للعقول وترويح للقلوب وتسريح للهموم وشحن للهواجس وتنقيح للآداب⁽²¹⁰⁾. وازدادوا إقبالاً على هذه المادة حين لاحظوا أنها مخصصة النوع هزلية الطابع، طريفة المنحى فوجدوا أثرها باقياً وذكرها جميلاً وموقعها حسناً فرووا فوائدها وحمدوا عواقبها⁽²¹¹⁾.

وقد كان الراغبون في هذا النمط يستقلونه مركباً تأليفياً محدد الوظيفة، فهذا اللون من المواضيع فيه تفرغ للقلوب يهيء المستمع لإصغاء جديد⁽²¹²⁾ ويعدّ القارئ لاستئناف مجهود. وقد رأى المجالسون والمؤلفون أن أخذ نصيب من الهزل نافع في المواطن التي يكبد فيها الجد الناس وينال من قواهم بل يملؤهم أحياناً قبضاً وكرهاً⁽²¹³⁾. قال الجاحظ مؤكداً ضرورة اتباع هذا المسلك: «ولا بد لمن استكده الجد من الاستراحة إلى بعض الهزل»⁽²¹⁴⁾ ذلك أن للجد كلالاً قل من يطيقه ويصبر عليه.

(204) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 23.

(205) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 23.

(206) الجاحظ، الحيوان، 3: 5.

(207) الجاحظ، الحيوان، 5: 153.

(208) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 16.

(209) الجاحظ، الحيوان، 5: 153.

(210) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 26.

(211) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 69.

(212) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 41.

(213) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 50.

(214) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 222.

وكانوا يقبلون على هذا النمط فينجمون مادته خواتم للمجالس⁽²¹⁵⁾ ويسقطونها ملحقاً للوداع⁽²¹⁶⁾ ويقطعون منها مقاطع يضعونها في مواطن المجون⁽²¹⁷⁾، ومذهبهم في ذلك أن يقسموا تلك المادة العجيبة أقساماً يوزعونها على رداه المجالس أو أجزاء المؤلفات فتكون بمثابة المحطات التي تجمّ الذهن وتريح النفس وتعد العقل لقبول ودائع الخير من علم ومعرفة وحكمة.

وأساس هذا المنهج التنويع المتمثل في الانتقال من شكل إلى شكل والخروج من باب إلى باب⁽²¹⁸⁾ باعتبار ذلك أروح على القلب وأزيد في النشاط. قال الجاحظ موضحاً الدواعي إلى توزيع مادته الهزلية وهو يذكر بقية الكلام عن النوكي والموسوسين والجفافة والأغبياء وما ضارح ذلك وشاكله: «وأحببنا ألا يكون مجموعاً في مكان واحد إبقاءً على نشاط القارئ والمستمع»⁽²¹⁹⁾.

وكان للأدباء في تصميم المؤلفات ضبط معلوم وتدبير مخصوص يزداد إلهامهما وطأة كلما كانت الكتب أطول وخيف على القارئ أن تفتت حركته ويهدأ استعداده بدبيب السأمة إليه لا سيما إذا حمل «على أصعب المراكب وأوعر الطرق»⁽²²⁰⁾.

قال الجاحظ وهو يصوغ مذهب المؤلفين في التأليف: «وجه التدبير في الكتاب إذا طال أن يداوي مؤلفه نشاط القارئ له ويسوقه إلى حظه بالاحتيال له، فمن ذلك أن يخرج من شيء إلى شيء ومن باب إلى باب»⁽²²¹⁾.

وهذه الطريقة لم يبتدعها الجاحظ، فما هو - حسب اعترافه الضمني - إلا ناسج على منوال سابقه الذي توخّوا النهج ذاته حتى في قصار المؤلفات. فقد قال مبرراً اختياره ذلك في كتاب الحيوان: «وإذا كانت الأوائل قد سارت في صغار الكتب هذه السيرة كان هذا التدبير لما طال وكثر أصلح»⁽²²²⁾.

(215) التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 41.

(216) دأب الوزير ابن سعدان على أن يطلب من مجالسه «ملحة الوداع» قبل الافتراق (التوحدي، الأمتاع والمؤانسة، 1: 28، 23).

(217) التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، 2: 50.

(218) الجاحظ، الحيوان، 3: 7.

(219) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 5.

(220) الجاحظ، الحيوان، 3: 5.

(221) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 366.

(222) الجاحظ، الحيوان، 3: 7.

وكانت أفضل السبل عندهم - إذا ملّ الجد وشعثت «الاحتجاجات الصحيحة والمروجة لتكثّر الخواطر»⁽²²³⁾ - أن يعمد الأديب إلى تنشيط القارئ «ببعض البطالات وبذكر العلل الظرفية والاحتجاجات الغريبة»⁽²²⁴⁾.

وما أكثر ما يزرع به كلام الحمقى والمحمقين والمتحامقين من الرقعات المسلية تسلية يفوق وقعها أثر النواذر الحارّة. لذلك كان عدد من المؤلفين يذكرون من السخف أبواباً⁽²²⁵⁾، والتسخف في الأحاديث مستجاز بأعذار تقدم ذكرها، بل هو مقصود مطلوب لأن «الحق يثقل ولا يخف إلا ببعض الباطل»⁽²²⁶⁾. وكان عدد من الأدباء يأتمنون «على ما يبدو - بقول أبي الدرداء: «إني لأجمل نفسي ببعض الباطل كراهة أن أحمل عليها من الحق ما يملأها»⁽²²⁷⁾.

ومما يبعث في نظرهم على السرور والضحك والاستطراف أشياء منها على سبيل المثال «احتجاج متنازعين في الكلام وهما لا يحسنان منه شيئاً، فإنهما يشيران من غريب الطيّب ما يضحك كل ثكلان وإن تشدد وكل غضبان وإن أحرقه لهيب الغضب»⁽²²⁸⁾.

ولا شك في أن هذا هو إطار الحمقى الذي به يمتازون ويبدعون، وقد فطن الجاحظ لذلك فكان كثيراً ما يروي في مؤلفاته «نواذر من كلام الصبيان والمحرمين من الأعراب ونواذر كثيرة من كلام المجانين وأهل المرة من الموسوسين، ومن كلام أهل الغفلة من النوكي وأصحاب التكلف من الحمقى»⁽²²⁹⁾.

ومهما يكن منحى المؤلفين في التأليف فالثابت أن المرء يقف على وظيفة جديدة تضاف إلى سائر الوظائف المتقدمة الشاهدة على ثراء مادة الحمق وشدة طواعيتها واستجابتها لمختلف الأغراض.

وهكذا أفرغت الوظائف المشار إليها أنفأ من شحنات العاطفة التي كانت تملؤها وأخلّيت من عبوات الحماس التي كانت تعمرها وجردت من الأغراض الظرفية المختلفة التي أخرجتها من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل واستقرت مادة أدبية وأسلوباً

(223) الجاحظ، الحيوان، 3: 5.

(224) الجاحظ، الحيوان، 3: 5.

(225) الجاحظ، الحيوان، 5: 187.

(226) الجاحظ، الحيوان، 5: 178.

(227) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، 17.

(228) الجاحظ، الحيوان، 3: 6.

(229) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 222.

فنياً يستغل أقوم استغلال وأنجعه في المجالس ويوظف أحسن توظيف وأنبله في المؤلفات الأدبية. وانبرت تلك المادة الهائلة المتفرعة العناصر - وقد وحدها المستوى الأدبي وصهرها - تضحك وتسلي بعد أن كانت تؤلم وتغيظ، وأضحت أداة تعليم وتثقيف تدعو إلى «الاعتاظ والاعتبار»⁽²³⁰⁾ بعد أن كانت تسوء وتشين.

(230) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 222.

أما إذا عاد العائد إلى سفیان الثوري فلا يلبث أن يلاحظ أنه لم يتوقف عند حد العتاب بل هرب واستتر حين خشي أن يسلك في سلك القضاء وكأنه هارب من حبس أو فار من عذاب. فقد ذكرت بعض المصادر أن المهدي أقبل عليه بوجه طلق وعاتيه على عدم غشيانه لمجلسه وقال: «كتبوا بهعد على قضاء الكوفة، على أن لا يعترض عليه في حكم، فكتب عهده ودفعه إليه وخرج ورمي به في الدجلة وهرب فطلب في كل بلد فلم يوجد»⁽⁴⁾ وظل محتجباً ملتزماً السرية إلى أن مات.

ويدعو أن شأن كثير من العلماء كان - إلى حد ما - شبيهاً بالاختيار المتقدم، فقد كانوا ينفرون من تقلد المسؤوليات وإن جلت وأغرت، وقدماً أعمل ابن الأثير معجد الدين أبو السعادات مداواة نفسه بعد أن قارب البرء وأشرف على الصحة، وقد كان عرض له مرض كف يديه ورجليه، ففضل تلك الحالة ودفع للطبيب المداوي شيئاً من الذهب وصرفه⁽⁵⁾. ولما لامه أصحابه على ذلك وطلبوا إليه استبقاء الحكيم حتى حصول الشفاء قال لهم: «إنني متى عوفيت طلبت المناصب ودخلت فيها وكلفت قبولها. وأما ما دمت على هذه الحال فإني لا أصالح لذلك فأصرف أوقاتي في تكميل نفسي ومطالعة كتب العلم، ولا أدخل معهم فيما يغضب الله ويرضيه»⁽⁶⁾. وهكذا تعفف ابن الأثير مختاراً «عطلة جسمه ليحصل به لذلك الإقامة على العطلة من المناصب»⁽⁷⁾.

وجاءت كتب الأدباء بأخبار مفادها أن غير ابن الأثير أقدم على ما أقدم عليه ورفض مداواة ما أصيب من حواسه، فقد أورد ابن الجوزي في «أخبار الظراف والمتماجن» خبراً منقولاً عن أبي عبد الله الأسنابي قال فيه: «لما نزل في عين سعيد بن المسيب الماء قبل له: اقدحها، فقال: فعلى من أفتحها؟»⁽⁸⁾ وكان الأفضل في رأيه أن يهجر الناس بالنظر على الأقل إلا وجود لأناس حقيقيين بأن ينظر إليهم الإنسان.

ويتبين من الأمثلة المتقدمة أن العتاب والتوبيخ والاختفاء والإعاقة البدنية المتمثلة في الأعضاء والحواس كانت من أبرز مظاهر الإعراض والمقاطعة للذين يطفحان بالاشمئزاز والثفور ويضربان صفحاً عن المنافع المادية والامتيازات الاجتماعية بل يفتحان منافذ لضميرهم، ورحمان يدرك وعذاب ينال..

(4) المسعودي، مروج الذهب، 3: 332.

(5) العامل، الكشكول، 1: 33.

(6) العامل، الكشكول، 1: 34.

(7) العالمی، الکشکول، 1: 34.

(8) ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماعنين، 27.

ولا شك في أن من اختار مثل ذلك الاختيار كان يعاني من العذاب ألواناً، فالهروب والاستتار يقضيان عنت بدن ومشقة نفس وشغل فكر، وعطلة الأعضاء والحواس تمنع الإنسان من حركة حرة وعيش يسير ومتعة متاحة، والمقاطعة تعزل الإنسان وتدفعه إلى غربة مقبلة.

على أن منهم من اهتدى إلى بدعة أخفى وحيلة أشفى، ومن أشهر الأخيار ما تعلق بابن الهيثم أحد عظماء القرن الرابع في الرياضيات والطبيعات وفلسفة أرسطو، فقد استنار بفطنته وذكائه واشتق طريقة تقية العذاب وتجنبه الآثام وتستنقذه من المأزق، وقد طبقها في مناسبتين إذ «كانت نفسه تميل إلى الفضائل والحكمة والنظر فيها»⁽⁹⁾ وكان «يشتهي أن يتجرد من الشواغل التي تمنعه من النظر في العلم»⁽¹⁰⁾.

ابتلي ابن الهيثم في المرة الأولى بأن «وزر» فرام التخلص مما يثقل ظهره من الأعباء والذنوب، فلم يجد بداً من أن يظهر خيالاً في عقله وتغيراً في تصوره⁽¹¹⁾ «وبقي كذلك مدة حتى مكن من تبطيل الخدمة وصرف من النظر الذي كان في يده»⁽¹²⁾. وانتقل إلى ديار مصر وأقام بالقاهرة لكنه ابتلي مرة ثانية بتكليف إذ ولاه الحاكم بأمر الله بعض الدواوين⁽¹³⁾ «فتولاه رغبة لا رغبة»⁽¹⁴⁾ وطلب من جديد الخلاص من تلك المعلمة التي ألّمت به، وزاد في نفوره منها ما تحقّقه من أن الحاكم «كان كثير الاستحالة مريقاً للدماء بغير سبب أو بأضعف سبب من خيال يتخيله»⁽¹⁵⁾. وأجال العالم فكره بحثاً عن مسلك يسلكه فيتخلص مما وقع فيه فما وجد إلى ذلك سبيلاً إلا إظهار الجنون والخبال، ولما «اعتمد ذلك وشاع»⁽¹⁶⁾ كلف الحاكم من يخدمه ويقوم بمصالحه «وقيد وترك في موضع من منزله»⁽¹⁷⁾ وظل ابن الهيثم على تلك الحال إلى أن توفي الحاكم، فلما تحقق وفاته لم يبطيء في إظهار العقل والعودة إلى ما كان عليه⁽¹⁸⁾.

(9) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 450.

(10) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 450.

(11) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 450.

(12) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 450.

(13) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 451.

(14) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 451.

(15) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 451.

(16) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 451.

(17) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 451.

(18) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 451.

وهكذا أصبح الجنون مركباً يستقل فينجي ومطية تمتطي فتنضم السلامة وحبل
نجاة يمتد خلاصاً للغرقى المأزومين.

ومن الأخبار التي جاوز ذكرها ذبوع قصة ابن الهيثم وفاقته تردداً في الآثار
المختلفة⁽¹⁹⁾ خبر الحجاج بن يوسف الثقفي مع أحد من بني عجل وما كان من
جوابه، فقد سأل الأمير الأعرابي عن العمال أولاً وعن الأمير ثانياً، فذم العجلي الجميع
أشنع ذم وقبح جملتهم شر تقبيح وباح له بمكنون بغضه لهم وكشف مظاهر تجاوزهم
للحدود التي رسمها الله وخطها الرسول ثم صور مواطن ظلهم المختلفة وختم رسم
لوحتة القائمة بأن دعا على الأمير دعاءً مؤلماً راجياً له كل تقبيح وقتال وعذاب، ولما
كشف الحجاج ما كان مستوراً وأعلن هويته الحقيقية هال الأعرابي ما أقدم عليه
وراعه الخطر الذي حديق به من كل جانب فاربدت الآفاق وادلهمت السبل، لكن عَن له
في لحظة من لحظات الصفاء أن يطلق أدخنة التمويه من حوله ويرسل بخور التضليل عله
يستر ما افترض من أمره فقال: «أنا مجنون بني عجل، وإني أصرع في كل شهر ثلاثة
أيام، وهذا اليوم أشد الثلاث»⁽²⁰⁾.

وشاءت بعض الكتب أن تجعل الأعرابي يستكمل مشروعه الخداعي بأن جعل
يرغي ويزيد ويضرب نفسه بالعصي إمعاناً في المغالطة⁽²¹⁾.

ولعل من العوامل التي ساعدت على انتشار هذه القصة وحلولها ببطون المؤلفات
وقد تلقتها تلقفاً ذبوع صبت الحجاج من ناحية وخاتم القصة المضحك من ناحية ثانية
واختلاف تأويل المؤلفين وتقويمهم لمغزى أحداثها، فقد يستغل هذا الخبر بصفته شهادة
قائمة على ظلم الحجاج وبطشه وعسفه ومنطقاً لتشويهه وإدائته، وقد تستشعر الحكاية
لتنشع للحجاج باعتبار الفرق شاسعاً بين ما عرف به من قسوة وخرق وما كان من
صفحه وحلمه وأريحيته⁽²²⁾. قال فيه صاحب الكشكول بعد أن ذكر أن الأمير ضحك من
الأعرابي وأمر له بصلة جزيلة وكأنه يشتي عليه: «وهذا هو الغاية من حلمه»⁽²³⁾ بل لم

(19) منها الكشكول، والأذكياء، وجمع الجواهر في الملح والنوادر، أخبار الظراف والمتماجنين، المستطرف
في كل فن مستطرف.

(20) العاملي، الكشكول، 1: 259.

(21) ابن الجوزي، الأذكياء، 121.

(22) ابن الجوزي، الأذكياء، 121.

(23) العاملي، الكشكول، 1: 359.

(24) العاملي، الكشكول، 1: 359.

يلبث أن دعا له دعاء المعجب المشفق قائلاً: «عاجله الله بالعدل في حكمه»⁽²⁴⁾. وقد تمثل هذه الحكاية طعناً مباشراً وتهمة لاصفة بسلوك الحجاج وقد جابهه أبسط الناس بأفعاله القبيحة ودعا عليه وعلى مستعمليه دعاء المغتاز إذ يشتفي انتقاماً وثأراً.

وإذا كان العجلي قد اضطر إلى أن يعلن بنفسه جنونه المزعوم، فإن غيره قد افتتن في إظهار خباله فلم يشعر بالحاجة إلى التصريح بل اعتاض ذلك بإيحاء محكم جمع إلى اقتصاد المجهود دقة الخطة وخفائها، ذلك محصل القصة الطريفة التي أوردها الجاحظ وهو يتحدث عن الرجل المدني الذي كثر تدانيه حتى توارى من غرمائه ولزم منزله⁽²⁵⁾، فقد طبق حيلة جاهزة تصورها له أحد غرمائه أملاً في أن يقضي حقه وطمعاً في زيادة تقرّ بها عينه. أشار عليه بإظهار الخبال إظهاراً مبرماً لا مكان للكلام فيه إذ يجوز في حالة المنطق أن يزل لسانه أو تخونه عباراته فيكشف المغطى. عند ذلك قطع احتجابه وخرج للناس لا ينطق بحرف بل ينبج في وجه كل من مرّ به أو سلم عليه، وعظم الرجل النابح ذلك السلوك وطبقه على كل من لقيه لا يستثنى - في معاملته تلك - حتى أهله وخدمه. وكان في الجملة لا يكلم بغير النباح أحدًا حتى تقرر عند القاضي بعد المراقبة والاختبار أن به طرفاً من الجنون. ولم يلبث صاحب الحيلة وصائغها أن وقع في شرك حيلته⁽²⁶⁾. قال الجاحظ: «ثم إن غريمه الذي كان علمه الحيلة أتاه طالباً دينه، فلما كلمه أجابه بالنباح، فقال له: ويلك يا فلان، وعليّ أيضاً، فجعل لا يزيده على النباح، فلما يمس منه انصرف»⁽²⁷⁾.

ومما يلاحظ من خلال هذه القصة أن المدين مرّ بمرحلتين تمثل كل واحدة منهما أسلوباً للتخلص من تعلق غرمائه به، فقد التزم في البدء الاختفاء نهجاً للتفصي من مسؤوليته، ثم دلّ على حيلة ثمينة فإذا بها رغم الظهور المادي - ستر أقلّ عناء وأيسر كلفة وأعم تفريعاً لكربة الدين وذلكه.

وقد يتنحل الشخص التجانن لا هروباً من التتبع المدني المتصل بالمال أو فراراً من العقاب الجزائي المتصل بالبدن بل خوفاً على العرض من أن يذاع تدنيسه. قال أحد الأدباء: «بلغنا عن عقبة الأزدى أنه أتى بجارية قد جنت في الليلة التي أراد أهلها أن يدخلوها إلى زوجها»⁽²⁸⁾، ولما خلا بها المتطبب وطلب إليها أن تصدقه عن نفسها ووعدّها بالخلاص

(25) الجاحظ، الحيوان، 2: 171 - 172.

(26) الجاحظ، الحيوان، 2: 171 - 172.

(27) الجاحظ، الحيوان، 2: 171.

(28) ابن الجوزي، الأذكياء، 104.

الملائم أخبرته أن لا جنون بها وإنما خافت الفضيحة من ذهاب بكراتها⁽²⁹⁾.

ويبدو أن هذا الضرب من الاحتيال كان سارياً ناجعاً إلى درجة أنه لم يخطر بالبال من طلب الخلاص لنفسه فحسب بل عَنَّ حتى لمن قصد تخليص غيره، فقد ذكرت بعض المؤلفات أن الحجاج بن يوسف أطال في خطبته، فقال له رجل كلاماً مؤذياً فحسبه، فأتاه أهل الرجل وكلموه في شأنه زاعمين أنه مختلط العقل، فقال لهم الحجاج: «إن أقر بالجنون خلّيت سبيله»⁽³⁰⁾.

ويمكن للمرء أن يعدد مثل هذه الأخبار والقصص، لكنه لا يلبث أن يلاحظ أنها تتحد في مستوى أول من التوظيف، هو المستوى الدفاعي، فكل الذين خطرت لهم تلك الحيل إنما كانوا يحتالون لدرء الأخطار واجتناب المهالك سواء كانت مادية متعلقة بالأموال والأنفس أو معنوية متصلة بالأعراض والأخلاق. وهذا الصنف إنما يتحل هذا المسلك انتحالاً عرضياً حتى إذا زال التهديد وجاز الشخص المفاضة أب إلى ما كان من سالف إدراكه ولو أن فترة الأوب تختلف قصراً وطولاً حسب دوام المحنة وتقدير المعنى بالأمر لمدى زوال الخطر وتحقيق الغاية.

أما المستوى الثاني من توظيف الجنون فتمثل في تحقيق مكاسب مادية، وقد تحدث الجاحظ في كتاب البخلاء عن أصناف كثيرة من المتسولين منهم الكاغاني وهو «الذي يتجنن ويتصارع ويزيد حتى لا يشك أنه مجنون لا دواء له، لشدة ما ينزل بنفسه، وحتى يتعجب من بقاء مثله على مثل علته»⁽³¹⁾ فهذا المتكلف الجنون المتكلف الجنون المتظاهر بالصرع المكمل لدوره التمثيلي بإخراج الرغبة من فمه يستغل عواطف الناس ويستثمر شفقتهم استدراكاً لدرهمهم. والكاغاني يتحل هذه الصفة كلما دعت إليه ذلك حاجته الوظيفية حتى إذا غابت دواعي التصارع والتجنن عاد إلى إدراك العاقلين وسلوك الأسوياء.

وأما المستوى الثالث فذو ميزات منها أن فترة الجنون أو انتحاله تطول أو تلزم صاحبها عمره أجمع، ومنها أن مادته وافرة متنوعة بالقياس إلى سائر المستويات، ومنها أيضاً أنها تمثل تحولاً نوعياً لا ينكر، فهذا النوع من التوظيف - وإن التقى مع المستويين المتقدمين في الاتجاه العام - لم يسخر للهروب والخلاص والدفاع بل للهجوم على أطراف يقع عليها المجنون أو يتخيرها منتحل العتاهية وفقاً لميوله ومبادئه ومثله.

(29) ابن الجوزي، الأذكياء، 104.

(30) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 298.

(31) الجاحظ، البخلاء، 52.

ولا شك في أن هذا المستوى يمثل مرحلة من التفكير ناضجة راقية لا تقاس في نوعيتها بشتات المواقف الدفاعية المتقدمة، ولهذا وغيره اهتمدى العرب إلى أن نعتوا مثل من يحمل هذه الأفكار العجيبة بـ«عقلاء المجانين»⁽³²⁾، وهي تسمية غريبة الصياغة متناقضة العناصر في ظاهرها على الأقل.

على أنه لا يمكن الزعم أن كل من ذكر من المجانين إنما كان يستعمل الجنون سترًا، فهذا أمر يصعب أن يحدد تحديداً دقيقاً، لكن الثابت أن الجنون قد وقع تسخيره فكان بمثابة المركب المستقل إذ ينقل من محيط المحظورات إلى ضفة ينطلق فيها اللسان ويباح فيها الكلام.

فمن الصور المألوفة أن يعترض المجنون سبيل من يريد ويقول له ما يشاء، من ذلك أن الحشد الذي كان يحيط بعليان المجنون نبهه لمرور أبي سعيد التاجر البصري الذي كان كلفاً بجاريته خيزران، فنادى المجنون التاجر وسأله عن حقيقة المحبة بينه وبين جاريته. ولما أجابه بالإيجاب ساق عليان بيتاً من الشعر وصفهما فيه أقبح وصف وشبههما أنكر تشبيه وأخرجهما في أبشع صورة، فليس أبو سعيد إلا كنيهاً كريهاً وليست خيزران إلا كناساً ميالاً إلى ما سمح من المناظر وبتن من الروائح. هكذا سخر المجنون من العاشق والمعشوقة أوجع سخرية وهجاهما أقذع هجاء وأضحك الناس منهما. وما وسع التاجر إلا أن يلوذ بالصمت ويرضى بالانسحاب⁽³³⁾.

ومن المجانين من يتخذ لهجومه منطلقاً أخلاقياً فيحمل حملته على من أمامه بدون أن يكون هذا الطرف قد تعرض له أو أساء إليه، فقد ذكر الجاحظ أن الفرزدق لما خلع لحام بغلته وأدنى رأسها من الماء دعا عليه جرنفش قائلاً: «نح رأس بغلته خلق الله ساقيك»⁽³⁴⁾. عند ذلك سأله الفرزدق - في لطف - عن سبب حملته عليه فعلم موقفه بكذب الشاعر وزناه، فما كان من الفرزدق إلا أن استسلم واعترف أمام قومه المجتمعين بحكمة جرنفش⁽³⁵⁾.

(32) كانت هذه التسمية عنواناً لعدد من المؤلفات منها «أخبار عقلاء المجانين» لأبي بكر محمد بن أحمد بن مرشد النحوي الأندلسي (ابن الندم، الفهرست، 148)، ومنها «عقلاء المجانين» لأبي القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري.

(33) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150.

(34) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 155.

(35) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 155.

(36) الجاحظ، البيان والبيان، 2: 231.

وقد يرتقي الهدف المرصود أحياناً فلا يكون مجرد شخص من الأشخاص، مثلما حصل لأبي سعيد التاجر والفرزدق الشاعر، بل يكون حلقة من حلقات جهاز من الأجهزة، ولا يلبث الهجوم - حيثئذ - أن يكتسب بعداً إضافياً ويكتسي قيمة كبرى من جهة أن الهدف أضحي ممارسة من الممارسات أو حلقة من حلقات نظام من النظم.

قد يكون هدف التهكم قاضياً، وقد أخبر أحدهم أنه كان يشيع قاضي مكة وإذا مجنونة بباب المسجد تصفق وتنشد بيتاً من الشعر تنسب إليه فيه - بطريقة غير مباشرة - فعلاً مخجلاً محقراً، وتقارن - في شيء من الغموض - بين القاضيين الحالي والسابق وتعلن أن بينهما فرقاً⁽³⁶⁾. ولم يكن بمقدور القاضي أن يفعل شيئاً يذكر زجراً للمعتوهة أو دفاعاً عن كرامته، وكان غاية ما قام به أن اكتفى بسؤال مشيعه قائلاً: «يا أبا حفص، أتراها تعني قاضي مكة؟»⁽³⁷⁾.

وما كان حظ صاحب الشرطة بأفضل من حظم القاضي عبد العزيز بن عبد المطلب المخزومي، ذلك أن ابن أبي الزرقاء مر بصباح الموسوس فإذا بالآخر يتوجه إليه بالخطاب فيصوره صورة في غاية البلاغة والوضوح، ويبين له أنه أهمل دينه حتى رق على قداسته، وعني فائق العناية بمركوبه على حقارته وزواله وينذره بالعقبة المنتظرة التي لا يجتازها إلا من خفت ذنوبه. وما كان من موسى بن أبي الزرقاء إلا أن حبس برذونه وسأل عن المجترى عليه فقليل له: «هذا صباح الموسوس»⁽³⁸⁾، فأنكر أن يكون صاحب ذلك الكلام موسوساً، لكنه لم يقو على أكثر من ذلك⁽³⁹⁾.

وتمضي أهداف المجانين المرصودة في الارتقاء صعداً حتى لا تكاد تتوقف عند مرتبة إدارية أو خطة سياسية، فقد أخبر صاحب البيان والتبيين أنه قيل للمثنى بن يزيد بن عمر بن هبيرة والي اليمامة: «إن ههنا مجنوناً له نوادر»⁽⁴⁰⁾. ولما أتوه به سأله قائلاً: «ما هجاء النشانش؟» فقال له: «الفلج العادي»⁽⁴¹⁾ فغاظته تلك الإجابة لأن الفلج يوم لحنيقة على قيس⁽⁴²⁾. بذلك عير المجنون الوالي وذكره بهزيمة قومه وما هجوا به.

(37) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 232.

(38) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 231.

(39) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 231.

(40) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 233.

(41) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 233.

(42) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 233.

وفي هذه الحالة أيضاً لم يفعل الوالي بالمجنون شيئاً بل قنع بأن أنحى باللائمة على الذين استقدموا المعتوه⁽⁴³⁾.

وقبل رصد المواطن التي يتخيرها المجانين مسرحاً لنشاطهم الهجومي، والأشخاص والرموز الذين يتجودونهم أهدافاً للطعن، تجدر الإشارة إلى أن من المقصودين بمثل تلك الحالات المتنوعة من فطن إلى أن العمليات المنجزة أبعد ما تكون من العفوية والبراءة، ولئن اكتفى عدد منهم بالتنازل والانسحاب وقنع آخرون بالتساؤل عن حقيقة المقاصد، فإن منهم من أبدى ملاحظات وجيهة أنتجها الوعي الثاقب لحقيقة ما يدور وطبيعة ما يقال، فقد أنكر ابن أبي الزرقاء أن يكون صباح الموسوس موسوساً بل أضاف إلى تحديده الأول تحديداً ثانياً لحقيقة دور صباح فقال: «ما هو بموسوس، هذا نذير»⁽⁴⁴⁾. ولم يبعد من ذلك الفرزدق، فقد نادى قومه بعد أن قال له الجرنفش ما قال، ولما اجتمعوا إليه قال لهم: «سودوا الجرنفش عليكم، فإنني لم أر فيكم أعقل منه»⁽⁴⁵⁾. أما والي اليمامة فقد فطن لوجه آخر من تسخير العتاهية واستثمارها فأشار إلى حقيقة العلة إشارة الحصيف وقال: «ما جئتموني به إلا عمداً، ما هذا بمجنون»⁽⁴⁶⁾.

ولم ينفرد الذين تعرضوا لمثل هذه الأحداث بما سبق من الاستنتاجات فقد ذهب بعض المؤلفين إلى أن جنون هؤلاء المجانين لم يكن حقيقياً وإنما هو غطاء يحمي وستر يحجب. قال صاحب «جمع الجواهر في الملح والنوادر» بعد أن استعرض جملة من أخبار بهلول: «وقيل إن بهلولاً كان يستعمل الجنون سترأ على نفسه»⁽⁴⁷⁾. كذلك قال ابن عبد ربه في أحد الصوفية: «كان في زمن المهدي رجل صوفي، وكان عاقلاً عالماً ورعاً فتحقق ليوجد السبيل إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽⁴⁸⁾. وكان - على ما ذكر - «يركب قصبة»⁽⁴⁹⁾ يري من نفسه أنه مجنون.

والواقع أن المستعرض إذ يستعرض سياقات عدد من الأخبار المتقدمة الذكر

(43) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 233.

(44) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 231.

(45) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 155.

(46) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 233.

(47) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 164.

(48) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 152.

(49) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 152.

يلاحظ أن المجنون ربما تصرف بنوع من التلقائية في المشهد المنظور أو الحادثة الموصوفة، لكن لا يعلم - بحكم طبيعة الخبر وطريقة صياغته - ما سبق الحدث الأساس من أشكال الإيعاز وصنوف التهيج والإثارة، إلا أن عدداً من القصص - على اقتضاها - تفضح سلوك المحيطين بالمجنون وتشفي بمشاركتهم له وتهيتهم إياه بطريقة أو بأخرى، ففي خبر عليان والتاجر البصري كان الناس يحيطون بالمجنون الذي لم يفتن لحضور التاجر، وإذا بالمحتشدين ينهونه لمروره ويذكرونه بقصته وجاريته إذ يقولون: «هذا أبو سعيد صاحب خيزران»⁽⁵⁰⁾ وكأنهم بذلك قد تواطؤوا معه عقب ائتمار سريع خفي على كنه المشروع وطبيعة الخطاب وصيغة التدخل. وما يلاحظ في قصة صباح الموسوس وابن أبي الزرقاء أن الناس حاضرون، ولا بد للناس من حضور في مثل هذه الحالات التي تمثل مناسبات ثمينة عزيزة لا يتخلف عنها المتخلفون ولا يفرط فيها المفرطون، وقد أمكن الاشتفاء وأبيحت المتعة. وقد أجاب المجتمعون صاحب الشرطة نيابة عن المعتوه وكأنهم شعروا بوقع الفعل وأحسوا بوطأة الذنب، وقصدوا إبعاد التهمة ودرء الشبهة فقالوا كالمترئين: «هذا صباح الموسوس»⁽⁵¹⁾. وأما في ما يتعلق بوالى اليمامة، فإن فكرة استقدام المجنون انبعثت من الحاضرين، فهم الذين تدبروا المقترح وهم الذين أنجزوا المشروع عندما أتوا بالمجنون⁽⁵²⁾ سواء كان جنونه فعلياً أو وهمياً.

ويمكن الإلماع إلى أن توظيف الجنون يجوز أن يتم بطريقتين - وإن اختلفتا - قائمتين إلى نتيجة واحدة، وتتمثل الأولى - مثلما سبق - في أن يسلك الشخص نفسه في سلك المجانين والحال أنه ليس به جنون، وغاية ما في الأمر أنه يتخذ الخيال درعاً واقية وترساً حامية يخوض بها غمار الحملات إذ يشنها ويذكي نارها. وتتمثل الثانية في أن يقدم صاحب الفكرة على مجنون حقيقي فيوحي إليه بمحتوى رسالته أو يوسوس له فحوي خطابه أو يلقنه مراده حتى يتوهم المختبل أن ذلك الكلام من عنده وحتى لا يشك من يسمعه في أنه له.

أما إذا عاد العائد إلى أهداف المجانين فيجدها مدركة أعلى لبنة من لبنات هرم السلطة، وقد أورد صاحب العقد الفريد ما جرى بين بعض الملوك وجعفران الموسوس إذ استأذن يوماً فأذن له وتغدى معه، لكنه حين عاد في مناسبتين لاحقتين فوجيء

(50) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150.

(51) الجاحظ، البيان والتهيين، 2: 231.

(52) الجاحظ، البيان والتهيين، 2: 233.

(53) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 165.

بالحجاب يحجبونه كل مرة، فرغ عقيرته ونادى بأعلى صوته منشداً بيتين من الشعر فيهما تعريض بالملك وهجاء مقدع، فقد رمى الملك بالبخل والحرص وشيء كصفر النفس⁽⁵³⁾.

ولم تشذ عن هذا المنطق الذي غدا مألوفاً السلطة الدينية السياسية مجسمة في أرقى ممثليها وأسمى رموزها، ولا سلطة دنيوية أجل من سلطة الخليفة وهو يتولى إمارة المؤمنين ويتدبر بمبلغ علمه واجتهاده أمور الخلافة ويصرف أعنتها. فقد أورد الحصري - في هذا المعنى - خيراً، متعلقاً بأحد الخلفاء⁽⁵⁴⁾، ومما يزيد هذه الحادثة حجماً ويكسيها دويماً متردداً أن أمرها لا يتصل بخليفة ضعيف النفوذ خامل الذكر وإنما يتصل بأعظم خلفاء العباسيين ذكراً وإشعاعاً وهو هارون الرشيد. وقد جرت أحداث هذه القصة في الكوفة حين خرج الناس للنظر إليه وهو في طريق الحج، ذلك أن بهلولاً اجترأ عليه وناداه باسمه ثلاثاً. ولما سأل الرشيد عن الذي أقدم على مناداته تلك المنادة أخبروه أنه بهلول المجنون. عند ذلك رفع هارون السجافة وأجاب بهلولاً.

وأخذ المجنون يروي الأحاديث النبوية الشريفة ويستنبط العظات ذات الوقع ويستخلص منها الأمانيض المؤثرة. وكان محصل ذلك أن أخذه - وإن بطريقة غير مباشرة - على التكبر والتجبر وأشار عليه بالتواضع في السفر. وقد تأثر الرشيد أيما تأثر على ما ذكره صاحب «جمع الجواهر في الملح والنوادر» إلى درجة أنه «بكي حتى جرت دموعه على الأرض»⁽⁵⁵⁾ وشكر بهلولاً ودعا له واستزاد منه نصائحه وقد استطابها ووقعت من نفسه موقعها المأمول.

وعاود بهلول الاستناد إلى الأحاديث النبوية الشريفة وجعل ينطلق منها فيزيّن له الصديقة ويحثه على العفاف ويحضه على العدل، وحاول الرشيد عبثاً استمالة المجنون والإحسان إليه، فعرض عليه أن يقضي ما عليه من دين ويجري عليه ما يكفيه وأمر له بجائزة سنية. لكن بهلولاً رد كل تلك العروض والهبات وختم بأن سوى تمام التسوية بينه وبين الخليفة فقال: «أنا وأنت في عيال الله فمحال أن يذكرك وينساني»⁽⁵⁶⁾. ولما يش أمير المؤمنين من استمالة المجنون واسترضائه - سواء كان ذلك من باب الإغراء أو المجازاة - أرسل السجف وسار.

(54) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 164.

(55) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 164.

(56) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 164.

وبين مما تقدم أن الرشيد - في ما فعله - كان يعامل بهولاً معاملة العاقلين العلماء، بل كان في نظره أعقل العاقلين وأصدق الوعاظ وأحكم الحكماء، ولعل الخليفة سمح للمجنون بما لم يسمح به لأحد قط، لا سيما أن الأحداث قد حضرها أهل الكوفة ورفقة الخليفة قرأوا المشهد وسمعوا الخطاب.

ومن المتجانين من لا يرضى بخليفة واحد هدفاً لحملته ومجالاً لتقويته وإن عظم نفوذه وجل قدره وذاع ذكره، بل يسمح لنفسه بعمل تقويي أشمل امتداداً وأعظم جراً، فهذا الصوفي المتحمق الذي سبقت الإشارة إليه يتناول حقياً زمنية متباعدة من التاريخ الإسلامي ويأخذ في استعراض الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين ويفصل القول في أعمالهم عرضاً وتقويماً فيثني على أصحابها ويحكم لهم بالذهاب «إلى أعلى عليين»⁽⁵⁷⁾ أو يثني على أفعالهم ويحكم على مرتكبيها بأن يقفوا مع الظلمة أو يصرفوا «إلى الدرك الأسفل من النار»⁽⁵⁸⁾. وخبر الصوفي هذا جدير بأن يتوقف عنده المتوقف لا لاستعراض قيمته من حيث المضامين فحسب بل للنظر في الإطار الذي سكبت فيه تلك المضامين، وهذا أمر يستدعي أن تمد فيه أطراف الحديث بقدر ما يفي بالحاجة، ولا مناص من تخصيص فصل أو بعضه استكمالاً للتفصيل واستيفاء للتحليل واستقراء لمميزات هذا النص الجمالية.

وإذا كان هذا الصوفي قد شق عليه ما صدر عن عدد من الخلفاء من انحراف سياسي أو ضلال ديني، فقد عزّت على غيره جوانب من الزيف والباطل أهمها الجانب المادي باعتباره تعبيراً إجرائياً عن كل نهج سواء كان دينياً أو سياسياً. فقد شاء بعضهم أن ينطلق من أمر الثروة والمال لبحث من خلالها مسألة العدل وموضوع العقيدة.

فهذا المجنون البصري المعروف بـ«رأس النعجة» يعترض محمد بن سليمان والي الكوفة وسوار بن عبد الله قاضي البصرة وقد سايره في جنازة ثم يتوجه إلى محمد ويسأله سؤال المحاجة والإحراج: «أمن العدل أن تكون نحلتك في كل يوم مائة ألف درهم، وأنا أطلب نصف درهم فلا أقدر عليه؟»⁽⁵⁹⁾. بذلك يكون المجنون قد طرح مسألة توزيع الثروة طرْحاً صريحاً لا التواء فيه وصاغ موضوع العدالة الاجتماعية صياغة مباشرة تدل على وضوح فكري لا غبار عليه وجرأة أدبية لا تنكر لا سيما أنه احتكم إلى خصم مهيب الجانب لما اجتمع لديه من أسباب النفوذ والقوة.

(57) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 152.

(58) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 153.

(59) المسعودي، مروج الذهب، 3: 348.

وما كان من رأس النعجة - بعد أن بلغ المسؤول السياسي رسالته - إلا أن التفت إلى القاضي الناطق بأحكام الشرع وما تقتضيه مقولات التشريع النابعة من العقيدة، فنفى وجود العدل وأعلن موقفه الراض للأمر الواقع، وقال: «إن كان هذا عدلاً فأنا أكفر به»⁽⁶⁰⁾.

ومن المجانين من فاق غيره خطأً إذ حفظت له المؤلفات ما لم تحفظ لسواه وحاز من الشهرة ما لم يكتب لأمثاله، ولا شك في أن ذلك عائد - جزئياً على الأقل - إلى الموهبة والعلم وحسن التصرف في الكلام تصرفاً أدبياً أشيع بلاغة وأشرب حكمة.

ومن الذين تجسست فيهم مثل تلك الخصال أبو بكر الموسوس المعروف بسبيويه، وقد كان «يشبهه في حضور جوابه وخطابه وحسن عبارته وكثرة روايته»⁽⁶¹⁾.

وكان أكثر الناس - لما ذاع ذلك منه - «يتبعونه يكتبون عنه ما يقول»⁽⁶²⁾. وقد كان له

مذهب في التدخلات وسنة في الأجوبة جعلاً الناس يألفون لسانه الذرب إذ لم يكذب

يسلم منه أحد سواء كان شريفاً أو مسؤولاً، فإذا حجب شريف أو أثاره لقي منه لساناً بذياً

ومعاملة قبيحة، فقد حمل على مسلم بن عبيد الله العلوي حين ترك الحجاز ونزل مصر

فقال: «قولوا له يرجع إلى لبس العباء ومص النوى وسكنى الفلا، فهو أشبه به من نعيم الدنيا»⁽⁶³⁾.

ولما ضحك منه رجل يكنى أبا بكر من ولد عقبة بن أبي معيط، عرض به سبيويه

تعريضاً ذكره بما كان من مثالب أهله ومخازيهم، وقال يخاطب الغلام الذي كان يكلمه

بما يغضبه ويحنقه: «ضرب الله عنق الخازن كما ضرب النبي ﷺ عنق عقبة بن أبي

معيط على الكفر، وضرب ظهر أبيك كما ضرب علي بن أبي طالب بأمر

عثمان رضي الله عنه ظهر الوليد بن عقبة على شرب الخمر، وألحقك يا صبي

بالصبية يريد قول النبي ﷺ، وقد قال له عقبة لما أمر النبي ﷺ علياً بقتله: «فمن

للصبية يا رسول الله؟» قال: «النار لك ولهم»⁽⁶⁴⁾.

وتعرض لأصحاب شرط كافور الأخشيدي بالذم فوصفهم بالظلم والغش وقلة

الوفاء وكثرة الجفاء»⁽⁶⁵⁾. وتناول الأمير مفلحاً الحسيني فدعا عليه شر دعاء واستنتج من

(60) المسعودي، مروج الذهب، 3: 348.

(61) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 846.

(62) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 846.

(63) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 847.

(64) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 848.

(65) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 847.

إخلاء الحمام له أن به عيباً بدنياً مشيناً أو نقیصة أخلاقية تتمثل في ظلمه وشره وعدائه للناس جميعاً⁽⁶⁶⁾.

وما كان الوزير أبو الفضل بن خنزابة صهر الاخشيدي ليسلم من سهام أبي بكر الموسوس إذ سلقه بلسانه الذليق حاضراً وغائباً لما كان من تكبره وتبهه. قال أبو منصور الثعالبي في ذلك: «وكان ابن خنزابه ربما رفع أنفه تيهياً فقال له سيبويه وقد رآه فعل ذلك: أيشم الوزير رائحة كريهة فيشمّر أنفه؟ فأطرق واستعمل النهوض؟ فخرج سيبويه فقال له رجل: من أين أقبلت؟ فقال: من عند هذا الزاهي بنفسه، المدل بعمره، المستطيل على أبناء جنسه»⁽⁶⁷⁾.

وكأنما شاء المجنون أن يتفرد بنهجه فلم يقنع بالأفراد أهدافاً وإن جسمت المسؤولية وعظمت بل تجاوزهم ليتخذ من المجموعات الغفيرة الأعداد موضوعاً لحديثه، فكان يتخير الجامع منبراً لكلامه ويتنظر أن يأخذ الخلق مأخذهم منه ثم يندفع واصفاً مقارناً مفاضلاً. فقد حمل على المصريين - في مناسبة أولى - ففضل عليهم البغداديين في الحزم وعلل بجملة من سيرهم وعاداتهم ومظاهر تدبيرهم لأمر الدنيا⁽⁶⁸⁾. وعاد إلى أهل مصر - في مناسبة أخرى - فكانت حملته أشد وأقسى وأوجع خاصة وقد خلت من كل تفسير أو تبرير، فوازن هذه المرة بينهم وبين الحيوانات حيناً والجمادات حيناً آخر فجعلهم دون البهائم العجماء مرتبة وأقل من الجماد الأصم منزلة⁽⁶⁹⁾.

والحاصل أن جملة الأخبار المتعلقة بتدخلات المجانين الهجومية - وإن تباينت أجناسها وتفاوتت درجاتها حدة وقسوة - لا يمكن اعتبارها طفرات مفردة أو حالات معزولة، بل هي - في ما يغلب على الظن - ألوان من التعبير عن حالات ذهنية قائمة في وعي فئات من المجتمع. وما أكثر ما قامت هذه الحالات الذهنية على مواقف مبدئية تجاه جملة من الممارسات والظواهر والنظم المتصلة بحقول مختلفة كالدين والسياسة والاجتماع والأخلاق. وما أكثر ما دلت هذه المواقف - في مجملها - على ضروب من الإعراض وألوان من المعارضة وصنوف من الاحتيال على الواقع تحريفاً لمجراه وتغييراً لسيره، ولا شك في أن الإعراض والمعارضة والاحتيال تمثل كلها درجات متفاوتة من الرفض لواقع مجرى هو محل كل غضب وسخط، وتجسم جميعها أوجهاً متنوعة من

(66) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 847.

(67) الثعالبي، يتيمة الدهر، 1: 423 - 424.

(68) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 846.

(69) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 3: 846 - 847.

التوق إلى مطامح هي محط الرجاء والأحلام حتى لكأن المجنون قلب الجموع النابض وضميرهم الشاعر وصوتهم الصارخ.

يستشف ذلك مما تتضمنه مداخلات المجانين وتوحي به مواقفهم وتنم عنه نوعية الأشخاص الذين يتجودونهم أهدافاً لهجوماتهم. وما يدعم هذا المتجه دعماً مذكوراً ويظهره على غيره اتجاهات هؤلاء المجانين العقائدية والمذهبية وطبيعة صلاتهم بعدد من الأعلام والرموز. فقد تحدث ابن عبد ربه عن ذلك العالم الورع الذي تعدد التحقق ليجد الطريق إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجد فيه الصوفي المتحمس لتجسيم أفكاره وإذاعتها بين الناس⁽⁷⁰⁾. وأقر بعضهم أن بهلولاً إنما كان يستعمل الجنون حجاباً يستر به حقيقة مذهبه وسيرته⁽⁷¹⁾، كما تقرر لدى أدباء كثيرين أنه كان يتشيع⁽⁷²⁾، وهذه شهادة على انتمائه المذهبي الذي انتحله جعفران الموسوس في فترة لاحقة مثلما ذكر الجاحظ ذلك في بيانه⁽⁷³⁾.

ويزداد هذا الاتجاه وضوحاً وتأكداً حين تشير المؤلفات إلى أن عدداً من هؤلاء المجانين كانت لهم لقاءات بأقطاب الشيعة، فقد كان جعفران «يكثر لقاء أبي الحسن علي بن موسى بن جعفر عليه وعلى آباءه السلام»⁽⁷⁴⁾، وكان بهلول يجالس جعفر بن محمد. وأبرز ما تنطق به أخبار عدد من هؤلاء المجانين ميلهم الواضح إلى الشيعة وحماستهم لرموزها، فهم من لا يرضون شتم فاطمة ولو علت المسامحة وارتفع الإغراء، وهم على أتم الاستعداد لشتيم عائشة⁽⁷⁵⁾، وهم الداعون للشيعة بأن يكثر فيها العلماء الأفاضل وهم الداعون على سواها بأن يكثر فيها فاقدو العقول⁽⁷⁶⁾. وهم المؤتمنون بالإمام علي بن أبي طالب المقتدون بسيرته المحجرون لتبيل أخلاقه ومكارم أفعاله⁽⁷⁷⁾.

(70) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 152.

(71) الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، 164.

(72) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 151.

(73) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 227.

(74) الاصبهاني، الأغاني، 20: 146.

(75) ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماجنين، 56.

(76) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 151.

(77) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 230.

(78) يسلك أحد مجانين البصرة سلوكاً يذكر بسيرة علي بن أبي طالب في إحدى المعارك، فقد كان يشد الصبيان الذين يهبطون لکنه لا يلبث أن يترك كل صبي يرمي بنفسه إلى الأرض ويبدى له عورته. يقول في ذلك: «عورة المؤمن حمى، ولولا ذلك لتلفت نفس عمرو بن العاص يوم صفين» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 150).

وهذه أعمال لا يجد المرء بداً من أن يحملها على أنها أشكال من التعبير عن إحساس بالمقت وشعور بالحرمان ووعي بالحيث المتعددة أبعاده وأوجهه، ذلك أن مجموعاً غفيرة من الناس وفات كثيرة منهم لم تسع مثلاً أن تقتصب الخلافة مرة أولى على أيدي بني أمية، ولم يستمرئوا أن تنتزع ثانية على أيدي بني عمومة العلويين بعد أن كان أمرهم واحداً، وكانت الدعوة في محتواها ورموزها شيعية حافلة بما جسم من التضحيات وعظم من البطولات.

غير أن مثل هذه المضامين العقائدية والسياسية - وإن ربت بحجمها وطغت بما تثيره من حدة وحساسية - لم تنفرد بامتطاء الجنون مركباً لمتطلباتها وتسخيره معبراً لأغراضها، فقد بهر الجنون ذوي الحاجات فأقبلوا عليه وأغرى أصحاب الاتجاهات فتهافتوا عليه، ومن هؤلاء أهل الأدب الذين وجدوا فيه نجاعة الأداة ومرونة الطريقة.

ولعله يحسن - قبل التعرض لطبيعة توظيف الخيال وطريقتهم فيه - التطرق بشيء من المقارنة إلى غير ذلك من الأساليب التي استخدمت لتحقيق الأغراض ذاتها. فمن العادات الجارية أن ينسب عدد من الأعمال التي يستحى منها أو يخاف من تحمل تبعاتها إلى من لا يلام عليها ولا يتحمل جرأها، وكانت تعلق بمن يقبل تأديتها⁽⁷⁹⁾.

وقد اتبع صاحب بن عباد هذا النهج إلى أن صار «من فعلاته المعروفة»⁽⁸⁰⁾ أن ينحل غيره شيئاً من الشعر ويواطئه خفية على أن يعيده في وقت مختار مرسوم. قال فيه أبو حيان التوحيدي: «ثم يعمل في أوقات كالعيد والفصل شعراً، ويدفعه إلى أبي عيسى بن المنجم ويقول: قد نحللتك هذه القصيدة، امدحني بها في جملة الشعراء وكن الثالث من الهمج المنشدين، فيفعل أبو عيسى - وهو بغدادى محكك قد شاخ على الخدائع وتحنك - وينشد»⁽⁸¹⁾.

هذه فعلته، أما غرضه فيبدو - اعتماداً على شهادات اجتمعت لأبي حيان - أنه غرض شخصي أساساً. يريد أن يمدح بشعر جيد يكون من نظمه وانتقائه، ويريد - في نرجسية طافحة - أن يمتدح صفاته الذاتية من خلال منشد لا يعدو أن يكون صدى لصوته وصورة لذاته. ويريد - فوق هذا وذاك - أن يبرز فضل مجالسه في تخريج الناس وتطوير مواهبهم وتحسين مستوياتهم وقدر شرات الإبداع لديهم، فقد كان يقول لأبي عيسى

(79) من مظاهر ذلك مثلاً أن ينسب الواحد غناءه إلى جاريته نرفماً (الاصبهاني، الأغاني، 8: 86).

(80) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 57.

(81) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 56.

«عند سماعه شعره في نفسه ووصفه بلسانه ومدحه من تعبيره: أعدي يا أبا عيسى، فإنك - والله - مجيد، زه يا أبا عيسى والله، قد صفا ذهنك وزادت قريحتك، وتنقحت قوافيك، ليس هذا من الطراز الأول حين أنشدتنا في العيد الماضي، مجالسنا تخرج الناس وتهب لهم الذكاء وتزيد لهم الفطن وتحول الكودن عتيقاً والمحمر جواداً»⁽⁸²⁾.

وهكذا يبدو - تبعاً لبنية صاحب النفسية المخصوصة - أنه يرمي إلى إعلاء شأن نفسه بذكر خصاله العظيمة ويهدف إلى التأكيد من شاعريته ويقصد إيهام غيره بدور مجالسه العلمية والأدبية في شحذ الأذهان وتفتيق القرائح. ومن أغراضه تلبية حاجة نفسية دفينه تدفعه إلى إيداء الناس، فلا يصرف الشاعر المزيف عن مجلسه إلا بجائزة سنية، وهو بذلك يغيظ الجماعة ويشعث بالشعراء ويتشفى من الحاضرين «لأنهم يعلمون أن أبا عيسى لا يقرض مصراعاً ولا يزن بيتاً ولا يذوق عروضاً»⁽⁸³⁾.

وقد بلغ من احتياله ومكره أن تدبر في مناسبة أخرى عملاً آخر أخرجه إخراجاً شبه مسرحي، فقد أنشأ النص كعادته وزاد فيها الإطار لتأدية الدورين المنتظرين ثم اشترك في التمثيل مع شخص اختاره.

قال أبو حيان في وصفه تفاصيل الحادثة المشار إليها وهو يتحدث عن صاحب: «قال يوماً: من في الدار؟ فقيل له: أبو القاسم الكاتب وابن ثابت، فعمل في الحال بيتين، وقال لإنسان بين يديه: إذا أذنت لهذين الرجلين فادخل بعدهما بساعة وقل: «قد قلت بيتين، فإن رسمت لي إنشادهما أنشدت وأزعم أنك بدهت بهما، ولا تجزع من تأففي بك، ولا تفزع من نكري عليك، ودفع البيتين إليه، وأمره بالخروج إلى الصحن، وأذن للرجلين حتى وصلا، فلما جلسا وأنسا دخل الآخر على تفيئتهما ووقف للخدمة، وأخذ يتلمظ يري أنه يقرض شعراً، ثم قال: يا مولانا قد حضرني بيتان، فإن أنت أذنت لي أنشدت، قال: أنت إنسان أحرق سخي، لا تقول شيئاً فيه خير، اكفني أمرك وشعرك. قال: يا مولانا، هي بديهتي، فإن نكرتيني ظلمتني، وعلى كل حال فاسمع، فإن كانا بارعين وإلا فعاملني بما تحب. قال: أنت لجرح، هات، فأنشد [من السريع]:

يا أيها صاحب تاج العلا لا تجعلني نهضة الشامت
بلمحد يكنى أبا قاسم ومجبر يعزى إلى ثابت

(82) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 56.

(83) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 56.

قال: قاتلك الله: لقد أحسنت وأنت مسيء⁽⁸⁴⁾.

ولكم تأثر أبو القاسم الكاتب مما لحقه، فقد صرح لأبي حيان بأنه كاد يتفقا غيظاً لأنه علم أن ذلك العمل من فعل الوزير وأن ذلك الجاهل الذي يدعي أنه بده بالبيتين عاجز تمام العجز عن قرض بيت واحد⁽⁸⁵⁾.

وقد تكون للصاحب مأخذ على مذهبي الرجلين المنكودي الحظ، لكن الثابت أن غرضه الأساس لإظهار فضله بمجد نفسه وهجاء غيره، فهو إذ يعلي شأن نفسه يحط من قيمة الرجلين معيماً أحدهما بالإلحاد وثانيهما بالجبر، بل حط حتى من قيمة الشاعر المزيف لما كان من سوء أدبه، وهو حين يرفع من مستواه ويقلل من قيمة الآخرين كأنما يستجيب لداع نفسي عميق يجعله يستمد من فعلته تلك لذة متعته شافية فيملأ فراغ نفسه وينجز مرجوها وتمناها ويدغدغ كبرياه ويرضي غروره.

والمهم في كل ما تقدم أن كل ما تدبره في الفعلتين الأولى والثانية جرى على لسان رجلين من أتباعه أنشدوا شعر غيرهما وقاما بتمثيل دورين مستعارين، فما هما إلا امتداد لمشيئته وتعبير عن رغبته في محاورة ذاته ومغازلة صورته وامتهان كل من عداه.

على أن ما استقام للصاحب بن عباد - بحكم وظيفته وما له من نفوذ ومكانة - قد لا يستقيم لغيره، فالأمر يحتاج إلى كثرة أتباع واتساع مكان وكفاية وقت ووفرة مال حتى يكتمل نسج التمثيل أداءً وحيكاً. ثم إن الوزير - لكي يحقق ما حقق - قد أنهك خزينته وأجهد فكره وتكلف الكلف حتى أضحي أحد الممثلين، ورغم ذلك لم يخف مقصده التضييقي ولا استتر مشروعه الترميمي فقد فطن به المستهدفون لذلك العمل كما فطن به الخدم⁽⁸⁶⁾.

وكأن غير الصاحب وأمثاله أراد أن يختصر المسافة ويوفر الجهد اجتنباً للمشقة وتحاشياً للكلفة، فانتهج من السبل أسرها واصطنع من الأدوات أنجعها وابتدع من الحيل أخفها واهتدى إلى تسخير الجنون بتحميل المختبلين من الرسائل ما يريد عن طريق الوسوسة، من ذلك أن أدباء كانوا - على ما يبدو - لا ينسبون بعض إنتاجهم إلى أنفسهم بل يؤثرون أن ينسب ذلك إلى أحد المجانين فيروونه إياه إلى أن يعلق بذاكرته ويتوهم إنه إنما هو من عنده ويضل الناس فيحسبون أنه من إبداعه.

(84) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 57.

(85) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 57 - 58.

(86) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1: 58.

والواقع أنه لم تتوفر أمثلة كثيرة تكشف ما غطي من توظيف الجنون توظيفاً أدبياً إلا ما كان من إشارة الجاحظ حين لفت النظر إلى أن الرقاشي وأبا نواس كانا يقولان على لسان أبي يس الحاسب أشعاراً على مذهب ابن عقب الليثي وبيروانيها إياه حتى إذا حفظها «لم يشك أنه الذي قالها»⁽⁸⁷⁾.

وقد ساق الجاحظ مثلاً من هذه الأشعار التي قالها أبو نواس⁽⁸⁸⁾، لكن المؤسف أنه لم يورد لهذا الشاعر إلا تلك الأبيات ولا جاء بأمثلة من أشعار الرقاشي التي لقتها للمجنون البصري. هذا فعل الشاعرين، فما عسى أن يكون غرضهما؟

يجوز أن يكمن السر في أمرين منفردين أو مجتمعين، إما أن يكون القصد تبرؤاً من أن تنسب إليهما مضامين أنواع من الأشعار مخصوصة، وإما أن يكون المرام إكساب المحتوى شحنة بالغة من التأثير باعتباره صادراً عن يطرُق أبواب المجهول ويعاثر مكنونات الغيب وينطق بالحكمة من حين إلى آخر.

والحق أن الغرضين المذكورين أمران ألفهما الأدب العربي وألفتهما الثقافة العربية عموماً حتى أضحت بعض الأعمال تسند إلى من لا يعقل أن تسند إليه مثلما تدل على ذلك طبيعتها وظروفها.

فمن الأقوال التي نسبت إلى أحد المجانين قول يحمل رأياً في غاية النفاذ وينم عن موقف في منتهى الجرأة لأنه ردّ على سؤال الحاكم رداً مسكناً يضحك منه ومن بعض القواعد الفقهية إذ هي أساس الأحكام الشرعية⁽⁸⁹⁾. وهذا النقد - وإن دل على رأي جيد وعقل محكم وجسارة نافذة - لا يستغرب أن يجري على لسان مجنون من المجانين، لكن الذي يحمل المرء على الشك أن سياق الجواب المسكت غير متماسك أو مقبول، ذلك أنه لا يعقل أن يدعى إلى الشهادة على رجل وامرأة بالزنا⁽⁹⁰⁾ مجنون مدله فاقد لمداركه العقلية والحال أن سلامة العقل هي العماد الأصل والمعيار الأول لكي يكون الرجل شاهداً عدلاً.

والراجح أن خبر هذا المجنون - وقد دعي إلى شهادة في جنابة خطيرة - موضوع وضعاً لغرض منفرد أو أغراض مؤتلفة إذ من اليسير أن تنطبق عليه مستويات التوظيف

(87) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 228.

(88) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 228 - 229.

(89) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 6.

(90) الجاحظ، البيان والتبيين، 4: 6.

الآنفة الذكر، وتمثل خاصة في أن يبلغ النقد المحمول غايته في شيء من المهابة والجلال مع اختراق لحصون الرقابة وضمان لحفظ السلامة.

والأرجح أن تكون غاية الواضع أدبية صرفة، فكأنما أراد بنسبته ذلك القول إلى ذلك المجنون أن يضيف إلى ملحته من الغرابة مزيداً يصير النادرة حارة جداً.

وهذه حقيقة تقرر لدى بعض الأدباء، فقد وجد الجاحظ - بعد نظر وتجربة أن ضحك السامعين من ملح المجانين يكون أشد وتعجبهم بها أكثر⁽⁹¹⁾، وعمل ذلك بأن «الناس موكلون بتعظيم الغريب واستظراف البديع، وليس لهم في الموجود الراهن المقيم وفيما تحت قدرتهم من الرأي والهوى مثل الذي معهم في الغريب القليل وفي النادر الشاذ وكل ما كان في ملك غيرهم»⁽⁹²⁾.

وهذه القاعدة التي صحت بالملاحظة وتأكدت بالاختبار، من الحيف أن يقصر المرء تطبيقها على نادرة المجنون السالفة الذكر إذ يمكن أن تطبق ببسر على الكثير من المستويات التي وظف فيها المجنون، وهي مستويات جعلت - في مجملها - الجنون حصناً حامياً وحجاباً ساتراً ولبسته قناعاً للتنكر وانتحلته تقية لكل ذي حجة حتى يخترق حواجز الرقابة آمناً ويرتع هائماً في حقول المحظورات تقوياً ونقداً واحتجاجاً واعتراضاً. وهذه المستويات محملة بأخبار تستطرق لطبيعة ما تتضمنه ونوادير تستطرق استظرافاً خاصاً بفعل صلتها بالمجانين أو نسبها إليهم لما في ذلك من غرابة وندرة وشذوذ.

وكان مستويات توظيف الجنون جميعاً مذانب سائلة يختلف نوع كل مادة حسب الجدول الذي تجري فيه. إلا أنها سائرة كلها لتصب في مصب واحد هو الحقل الأدبي وتوظف توظيفها النهائي في مجال التأليف تماماً كما كان أمر الحمق حين سخر التسخير ذاته.

وقد أدركت المادة المتجمعة هذه المرحلة من الاستقرار بعد أن تخلت - حسب أنواعها - عن وظائفها الأولية، فقد زالت الحاجات الآتية وأفلت الدواعي الظرفية فخلعت المادة أكسيبتها المتنوعة ولبست ثوبها الأدبي الموحد، وأقبل عليها واضعو الكتب إقبالهم على أئمن معدن وأشرفه وراحوا يوزعونها أحكم توزيع على أجزاء تواليفهم وفصولها تغذية لفكر القارئ وترويحاً على نفسه ومداداً لنشاطه.

(91) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 90.

(92) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 90.

وفي هذه المرحلة أيضاً التحمت مادة الجنون بمادة الحمق - وهما توظفان التوظيف الأخير - واثقلتا كتلة واحدة لا يمكن الفصل بين عنصريهما الأصليين إلا تعسفاً أو هكذا نظر إليها الأدباء وهكذا تعاملوا معها، فما فرقوا بين كلام السفهاء وأجوبة المعاتيه بل جمعوها في مواطن واحدة واعتبروها كلاً لا يتجزأ أو جنساً واحداً يعجب ويضحك.

وما أحسن ما جسم به الجاحظ وحدة هذه المادة وتجانس عنصريهما تجانساً تاماً حين قال: «وقد روينا نواذر من كلام الصبيان والمحرمين من الأعراب ونواذر كثيرة من كلام المجانين وأهل المرة من الموسوسين ومن كلام أهل الغفلة من النوكى وأصحاب التكلف من الحمقى»⁽⁹³⁾.

وقد شعر بالحاجة إلى إيراد مثل هذه النواذر في بعض مؤلفاته بعد أن ذكر «كلاماً من كلام العقلاء البلغاء، ومذاهب من مذاهب الحكماء والعلماء»⁽⁹⁴⁾ وذلك سعياً إلى إقامة نوع من التوازن المرجو بين رحلات الجذ وداه الهزل. وما تأسيس المؤلفات الأدبية على المراوحة المتكررة بين هذين العمادين إلا استجابة لدواعي النفس البشرية إذ كثيراً ما يركبها الدثور ويتنابها الملل ويشوبها الكدر.

(93) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 222.

(94) الجاحظ، البيان والتبيين، 2: 222.

الخاتمة

اطلعنا على ما أمكن من معاجم اللغة وأجلنا النظر في القرآن وتفسير المفسرين والسنة وآراء الفقهاء وتصفحنا ما تيسر من آثار العلماء وكتب التاريخ وتلبننا بعض التلبث حين تعلق الأمر بأمهات كتب الأدب يحدونا في ذلك السعي إلى جلو ظاهرة إلحاق الجنون ومحاولة الوقوف على دلالاتها المحتملة فبين أن غزارة الألفاظ الدالة على معاني الحق وثرأ المعجم العربي في التعبير عن هذه الظاهرة من الأمور التي تلفت الانتباه وتستدعي تأويلاً يتعدى التبريرات اللغوية المتعددة ويتجاوز التفسيرات الآلية المعتادة.

وأهم ما يستنتج هو أن العرب أخذوا أخذاً بما يتصل بالحق وشغلوا بمظاهرة وعنوا بمعانيه إذ أحسوا بهذا الأمر إحساساً حاداً آنأ ووعوا مفهومه وعياً راقياً أونة.

ومن الجائر أن تكون بيئتهم الطبيعية وظروفهم الاجتماعية في عمومها ومناخهم الثقافي خاصة من الدواعي التي حملتهم على عدم التسامح في ما يتعلق بعدد من العيوب والنقائص من بينها الحق. فقد كانت حياتهم - في مجملها - تتطلب منهم الكثير من الخصال والفضائل كالفضيلة واليقظة والذكاء والقوة والشجاعة والحمية والغيرة والأنفة والنجدة والحزم والقدرة والمبادرة والعزم والمضاء في الأمور.

وكأن ظاهرة الحق - باعتبارها مناقضة للخلال المتقدمة أو مانعة لإجرائها - قوبلت بقدر من العنف يشي به السجل اللغوي وينم عنه، فكان موقف العرب حاسماً في قوته متشدداً في صرامته، فقد قبح منظر الأحق رؤية ورؤيا وكره مظهره وشئت أفعاله وأدبنت صفاته ولعنّت أخلاقه، وبدا العرب - في تعقبهم لمعاني الحق الكثيرة ومطاردتهم لصفات الأحق المختلفة المستويات وإرسالهم للأحكام المهجنة المحقرة - وكأنهم يعافون كثيراً ويعيرون ملياً.

وكأنهم - لفرط تفتنهم لهذه الظاهرة وشدة تيقظهم لمظاهرها تصويراً وتقويماً -

يشمئزون من كل خلل ويتقززون من كل نقص، وإذا بهم - لتحفز حواسهم وحساسية أذواقهم وتنبه مداركهم وانتقادهم لكل المظاهر المعيبة - يشترطون على أنفسهم الشروط الصعبة ويتشددون في حق ذاتهم التشدد القاسي، وكأنهم يحرصون الحرص الذي لا مزيد عليه على أن يسلم الفرد من صفات الحمق البغيضة ويسلم من عيوبه المنشوءة وينقى نقاوة تامة من أدران الحيوان ويصفو صفاءً كلياً من نقائص البشر ويتجرد لمعانقة صورة الإنسان المنشود الذي يجمع - في تناسق فريد وانسجام عجيب - قوة البطل وشجاعة الأليس ومروءة الكريم وحسد الذكي وإلهام العبقري وسمو الملاك.

وكان العرب يردون جعل الكمال المطلق جسماً مجسماً تتوازن فيه الخلائق توازناً دقيقاً وتأتلف فيه الخصال اثتلافاً غريباً حتى يعانق الإنسان المثالي صورة وجوهاً. وكان شغلهم الشاغل وهاجسهم الأكبر الإنسانية في أنصع حللها والكمال في أجلى مظاهره والمطلق في أرحب أبعاده والمثالية في أبهى صورها.

على أنه بقدر ما قبحت الحمق حواسهم ومجته أذواقهم وحطته تقديراتهم وأدانتهم أحكامهم لقي الجنون بخلاف ذلك، وقد تجلى هذا الأمر خاصة في ضمور الأحكام الاجتماعية التي يمكن أن تطلق على الجنون وغياب المعايير الأخلاقية التي يجوز أن تقاس بها أفعال المعتوه وتقدر بها قيمته، فامتناع الناس من إطلاق ألسنتهم في المجنون وتعفهم من تعبيره من الأمور الدالة على تحفظ وتسامح كثيراً ما يرتقيان إلى مرتبة الرأفة والإشفاق، لكن الأغرب من ذلك كله أن يستقبل الجنون - إن على مستوى المعاملة أو على مستوى التمثل - بأنصباء من الرهبة والمهابة وهذا الأمر راجع إلى ذات المنطق الذي حكم تمثلهم لمفهوم الحمق وتعاملهم مع ظاهرتهم، فالمجنون - إذ يتصل في معقولهم بعالم الغيب فيطرق عدداً من أبواب القدر ويكشف جملة من ألغاز الكون - يعرف ما لا يعرفون ويفقه ما لا يدركون، لذلك لا يجدون بداً من تقدير ما له من ملكات إدراكية وطاقات إلهامية، ولذلك أيضاً يقفون من الجنون موقفاً فيه نصيب من الرهبة وقدر من التقديس لما له من طابع مثالي يكاد يلامس حدود المطلق.

كان الحمق والجنون موضوعاً من مواضيع النشاط العلمي عند العرب، اهتم به العلماء اهتماماً مخصصاً فوضعوا له مصنفات تنزع إلى ضبط الأسباب الموضوعية وتشخيص طرق تضمن التوقي ووسائل تكفل العلاج، لكن تأرجح هذه الظاهرة بين العوارض المادية والخصائص النفسية العقلية حال دون توصلهم إلى تشخيص سبل العلاج تشخيصاً يضاهي ما انتهوا إليه في سائر الأمراض والعلل، كما أن وسائل العلم المحدودة - وإن اعتمدت التجربة الاختبارية - ظلت عاجزة بعض العجز عن الإلمام بهذه

الظاهرة إمام المتيقن والإمساك بناصيتها إمساك الواصل وإخضاعها الإخضاع التام لقواعد العلم المضبوطة ونظمه الصارمة.

ومما ساعد على عدم الاهتمام بهذه الظاهرة الاهتمام المطلوب - على المستوى الطبي - اختلاف مثل هذه العلة عن سائر الأمراض في تصور الضمير الاجتماعي إذ هي دون بقية الأدوية خطراً وتهديداً للبقاء خاصة، والضمير الاجتماعي يتعامل مع مثل هذه العلة تعاملاً أقرب ما يكون إلى الحسية.

ومعلوم أن الاهتمام بالأمراض يزداد ارتفاعاً كلما تطورت المجتمعات وتشعبت فروع الاختصاص العلمي^(٥) ودقت مواضعه، ولعل معالجة الأحقق والمجنون لم تكن من أولى مشاغل الناس الصحية والاجتماعية.

ولئن ضمّر التصور العلمي لهذه العلة بعض الضمور وتقلص التعامل الموضوعي معها بعض التقلص أحياناً فقد تركا المجال للتصور الغيبي كي يفعل فعله ملاً للفرغ المعرفي فكان أن أنزل المجتمع المجنون خاصة في أفعاله وأقواله - منزلة وسطى بين العالم فكان أن أنزل المجتمع المجنون خاصة - في أفعاله وأقواله - منزلة وسطى بين العالم المنظور والعالم غير المنظور فانفتح الباب لمظاهر من التأويل لم تلبث أن أسست حول المجنون جملة من المواقف الاجتماعية رجعت صدها كتب الأدب.

خرج الأحقق في صور قبيحة كأشد ما يكون القبح - إن في الشكل وإن في الجوهر - وقد أظهرت ذلك - زيادة على ما حفل به السجل المعجمي - الكنايات والأمثال والأشعار - وأبرزته حكم الحكماء ووصايا الوعاظ ومقولات الفلاسفة وسخرية الأدباء ومواقف العقيدة - سواء بالتصريح أو بالتلميح - فألفي الحق وكأنه سبب بها الناس ولعنة تنزل بالإنسان وذويه.

لذلك كره العرب أشكال الأحقق وعافوا تصرفاته وألفوه لا يصلح لشيء ولا تتمثل فيه أدنى خلة حتى لكان وجوده العبث عينه إذ موته خير من حياته، ولذلك أيضاً اشمأز منه الراعي واستنقله المجالس وبرم به المرافق ونفر منه المؤاخي وأعرض عنه السليم وهجره العاقل.

وهذا الموقف - خلافاً لظاهر الأمور - بليغ في تمجيده للعقل صريح في تشريفه للفكر باعتباره عماد الحياة البشرية وقوام الاجتماع الإنساني.

على أن طبيعة المعاملة لا تلبث أن تنقلب انقلاباً حين يتعلق الأمر بالمجنون،

(٥) ظهرت في العصر الحديث فروع طبية متعددة نذكر منها على سبيل المثال ما يتعلق بالأمراض الجلدية والنفسية وما يتصل بتقوم أعضاء النطق والتجميل.

ولما كان الفكر القديم عاجزاً معرفياً عن استنباط ما بلغته الثورات الاجتماعية في العصور الحديثة في مجال حرية التعبير فقد كان ادعاء الجنون أحد الحلول التي أتاحت له والحقول التي حل له أن يسرح فيها هائلاً مطمئناً. وإن كان هذا الحل - في أغلب الأحيان - فردياً مهمشاً لا يؤدي الدور المرجو خطراً وتهديداً فإنه مثل - بشكل من الأشكال - متنفساً رحباً لعاطفة مكلومة وتعبيراً نابضاً عن ضمير الجماعة.

قائمة المصادر العربية(*) التي وقعت الإحالة عليها

- الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الطبعة الثالثة، مطابع دار الكتاب العربي، مصر 1342هـ.
- الأمدبي، المؤلف والمختلف، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1361هـ.
- الابشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1952م.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1385هـ = 1975 م.
- الراغب الاصبهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء، دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.
- أبو الفرج الاصبهاني، الأغاني، تحقيق لجنة من الأدباء، الطبعة السادسة، دار الثقافة، بيروت، 1404هـ = 1983م.
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت 1965.
- ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، مكتبة الأندلس، بغداد.
- البخاري، صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1400هـ = 1980م.
- البيهقي، المحاسن والمساوي، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1970.
- التفنازاني، التلويع على التوضيح (بهامش كتاب التوضيح في حل غامض التنقيح لعبد الله بن مسعود المعروف بصدر الشريعة).

(*) وقع ترتيب المصادر تبعاً لمؤلفيها مع مراعاة ما اشتهروا به سواء كان ذلك اسماً أو نسبة أو لقباً.

- التنوخي، الفرج بعد الشدة، الطبعة الأولى، دار الطباعة المحمدية، القاهرة 1375هـ = 1955م.
- التنوخي، المستجاد من فعلات الأجواد، مطبعة الدقي، دمشق، 1365 هـ = 1946 م.
- التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، دار صادر، بيروت 1391هـ = 1971م.
- التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، 1373هـ = 1953م.
- الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1384هـ = 1965م.
- الثعالبي، لطائف المعارف، تحقيق إبراهيم الأبياري وحسن كامل الصيرفي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1379هـ = 1960م.
- الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر مطبعة حجازي، القاهرة.
- الجاحظ، البخل، تحقيق طه الحاجري، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر 1971.
- الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحوالان، تحقيق محمد مرسى الخولي، دار الاعتصام للطبع والنشر، القاهرة، بيروت، 1392هـ = 1972م.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق محمد عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1395هـ = 1975م.
- الجاحظ، الحيوان، تحقيق محمد عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1375هـ = 1955م.
- ابن جليل، طبقات الأطباء والحكماء، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1955.
- جميل بنية، الديوان، المكتبة الأهلية، بيروت، 1352هـ = 1934م.
- ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماجنين، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347هـ.
- ابن الجوزي، الأذكياء، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ابن الجوزي، ذم الهوى، دار الكتب الحديثة.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مطبعة وكالة المعارف، 1360هـ = 1941م.

- ابن حبيب، المحبر، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1361هـ = 1942 م.
- ابن حبيب، المنمق في أخبار قریش، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، 1384هـ = 1964 م.
- ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، مصر 1971.
- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة المتنبى، بغداد.
- الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه 1953.
- ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت.
- الدارمي، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1349هـ.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية.
- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1392هـ = 1972 م.
- السراج، مصارع العشاق، مطبعة التقدم، مصر، 1234هـ = 1907 م.
- السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول (بذيل «تفسير الإمامين الجليلين»).
- السيوطي والمحلّي، «تفسير الإمامين الجليلين» (بهامش القرآن الكريم)، مكتبة العلوم الدينية للطباعة والنشر، بيروت.
- الشاشتي، الديارات، تحقيق كوركيس عواد، الطبعة الثانية، مطبعة دار المعارف، بغداد، 1386هـ = 1966 م.
- الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1969.
- العاملي، الكشكول، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1961.

- ابن عبد البر، بهجة المجالس وأئس المجالس وشحد الذهن والهاجس، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403 هـ = 1983 م.
- عبد الله بن مسعود (المعروف بصدر الشريعة)، التوضيح في حل غوامض التنقيح، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، مصر 1322 هـ.
- عمر بن الفارض، الديوان، دار صادر، بيروت، 1382 هـ.
- القالي، الأمالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- القالي، ذيل الأمالي والنوادر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، الطبعة الثالثة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، الطبعة الثانية، دار المعارف مصر.
- القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- القفطي، تاريخ الحكماء، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت.
- ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة دار المعارف، بيروت.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، عالم الكتب، بيروت 1405 هـ = 1985 م.
- المرزباني، معجم الشعراء، مكتبة القدسي، القاهرة، 1354 هـ.
- المسعودي، مروج الذهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1386 هـ = 1966 م.
- ابن المعتز، طبقات الشعراء، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة 1968.
- الملا خسرو، مرآة الأصول بحاشية الازميري (بدون تاريخ).
- الميداني، مجمع الأمثال، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961.
- ابن النديم، الفهرست، مكتبة خياط، بيروت.
- النهشلي، الممتع في علم الشعر وعمله، تحقيق منجي الكعبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1398 هـ = 1978 م.
- النيسابوري، عقلاء المجانين، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الوشاء، الموشى أو الظرف والظرفاء، تحقيق كمال مصطفى، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، مصر 1373هـ = 1953م.
- ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت 1399هـ = 1979م.
- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1400هـ = 1980م.

قائمة المراجع العربية التي وقعت الإحالة عليها

- مصطفى كمال التازي، جوانب من الحياة الاجتماعية في الاسلام، منشورات الهداية، 1400هـ = 1980م.
- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1404هـ = 1984م.
- وهبة الزحيلي، الوسيط في الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، المطبعة العلمية، دمشق. 1388هـ = 1969م.
- ابراهيم أبو شوار، مجلة الوحدة. عدد 59. أكتوبر 1988.

قائمة المراجع الأجنبية التي وقعت الإحالة عليها

- (1) Charles Pellat, Un fait d'expressivite en Arabe: L'Itbā^c, Arabica, n° 4, année 1957, pp: 131 -149.
- (2) Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge Classique. Editions Gallimard 1972.
- (3) Raymond Charles, Le droit musulman. Presses Universitaires de France, 1979.

فهارس

فهرس انتقائي^(*) للألفاظ الدالة سويّاً على الحمق والجنون

الألق - الألق - الثول - الخرف - الخلاطة - الدله - الدهول - السلس -
العدم - اللوثة - الهبث

فهرس انتقائي^(**) للألفاظ الدالة على الحمق

البلادة - البلاهة - البلق - الجهالة - الحمق - الخرق - الرعالة - الرعونة -
الرفاعة - الطوش - الطيش - العي - الغباوة - الغثارة - الغرارة - الغفلة -
الغمارة - القبقبة - الموق - النزق - النوك - الهرج - الوره

فهرس انتقائي^(***) للألفاظ الدالة على الجنون

الاختلاط - الإسهاب - الألس - التأته - التسهيب - الجنون - الخبال - السبه
- السعر - الشمل - الصرع - العته - الفتون - اللمم - المس - الموتة - النقص
- الهتر - الهوس - الوسواس.

(*) وقع الاكتفاء بما يدل على الحمق والجنون وترك ما يدل على الحمقى والمجانين.

(**) وقع الاكتفاء بما يدل على الحمق وترك ما يدل على الحمقى والحمقى.

(***) وقع الاكتفاء بما يدل على الحمق وترك ما يدل على الحمقى والمجانين.

فهرس الآيات(*)

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ الآية، (275)، البقرة، 99.

﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾، (46)، الرحمن، 108.

﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، (52)، الأنعام، 201.

﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾، (53)، الأنعام، 201.

﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حَجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ اثْنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ الآية، (32)، الأنفال، 221.

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾، (28)، الكهف، 201.

﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرُّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ الآية، (63)، النور، 202.

﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ الآية، (19)، سبأ، 221.

(*) وقع إثبات الآيات حسب ترتيب السور بالمصحف.

فهرست

الموضوع	الصفحة
المقدمة	5

الباب الأول

مفهوم الحق والجنون في الحضارة والأدب

الفصل الأول: مفهوم الحق	13
الفصل الثاني: مفهوم الجنون	42
الفصل الثالث: عن الحق والجنون في القرآن	56
الفصل الرابع: الحق والجنون في السنة وعند الفقهاء	66

الباب الثاني

الحق والجنون في التراث العلمي

الفصل الأول: أسباب الحق	75
الفصل الثاني: أسباب الجنون	94
الفصل الثالث: هل للحق أدوية	115
الفصل الرابع: أدوية الجنون	124

الباب الثالث

الحق والجنون في الواقع الاجتماعي

الفصل الأول: صور الأحمق وأوضاعه بين الناس	135
الفصل الثاني: صور المجنون ومعاملة الناس له	162
الفصل الثالث: توظيف الحق	194
الفصل الرابع: توظيف الجنون	228
الخاتمة	249
المصادر والمراجع	255

